

民俗、民間文學影印資料之九



馬林諾夫斯基著 李安宅編譯 上海文藝出版社

Minsu Minjian Wenxue

巫術科學宗教與神話

DE46/16

巫術科學宗教與神話

馬林諾夫斯基著 李安宅編譯 上海文藝出版社 1146322

首都师范大学图书馆



21146322



影印出版说明

本书是马林诺夫斯基的经典性著作之一，分上下两编。原书为“汉译世界名著”之一，三十二开。此次依商务印书馆一九三六年初版影印。

巫术科学宗教与神话

(影印本 1987年12月)

上海文艺出版社出版、发行

新华书店经销

上海市印七厂印刷

书号：10078·3884 定价：1.00元

譯者序

著者馬林諾斯基 (B. Malinowski) 教授是倫敦大學人類學教授，是人類學的功能派開山大師之一。在譯本當然抹殺了不少的風采，倘將原文與其他同類著作對讀，特別是與美國人類學的著作對讀，則見大手筆煞是與衆不同。然而科學究竟不是文學，即在譯本中知者也可較量短長，知道這樣有骨有肉的論，是不可多得的。關於著者本人，我不想再多說甚麼話，因為拙譯他底性社會：父系社會與母系社會底比較（原名 *Sex and Repression in Savage Society*，譯本係改名商務出版）的時候，已經比較介紹得詳細，特別是正反兩面都有。

我在這裏所要說的，乃是這類著作對於國內學術界的可能影響。

我們吃了中外兩種八股的虧，這是誰都知道的。但八股底特徵是甚麼呢？不過是爲說話而說話，爲寫本而寫本，並不會針對了實在界加以直接體驗的工夫而有所對策，所以充滿了腦筋與筆

墨的只有不自覺的二手貨，而無創作力量的頭手貨罷了。使我們習而不察的事實，使我們有了因襲的評價的制度與思想系統，都可藉着人類學給我們的比較研究，而立刻分出遠近佈長，立刻使我們添上一種新的眼光，養成一種透視力。這是人類學應該給我們的貢獻。這貢獻，不但研究社會科學的人非承受不可；即一切其他部門的學者，打算在這個時代有世界公民的資格，有洞觀內外那樣新國民底訓練，也應該承受這種貢獻——倒不必說這種貢獻給他養成的心理態度，會對於他底專門事業，不管是農工化電還是政教商賈，那種不可計量的間接幫助了。著者說得好：「人類學不只應該利用我們底心理我們底文化來研究蠻野風俗，也該利用石器時代所給我們的遠近佈景來研究我們自己底心理。」

譯者特別關心的，自然不只是讀了人類學的文字而有的可能貢獻。最大的可能貢獻乃在人類學底嚴格訓練教我們所作的實地研究。實地研究，實地工作，纔是針對了八股習氣所下的頂門針。

國內深山遠境未甚通化的初民正合乎人類學底對象，要用人類學的實地研究，不必說了；即

國內一切經濟落後的農村社會與墾殖過程中的邊疆社會，也都不是一般抄襲了近代城市文明的社會學所可容易下手。我們不希望對於自己底社會基礎——農村——有科學的認識則已，不希望對於邊疆社會加以開發與鞏固則已，如其希望，則必要腳踏實地的細大不遺的社會學，這等不以近代城市文明為背景的社會學，不以西洋工業化的大量生產的農村為背景的社會學，便是譯者心目中的人類學，便也是這譯本所提倡的人類學。

惟其人類學底發源即本實地經驗，惟其社會學底發源即本哲學系統，所以今日切乎國情的學術是用人類學來經社會學之不足，來轉移為學的方向。總而言之，你管這個叫社會學也好，叫人類學也好，只要用力的方向是在適當的軌道上，則是中國起死回生的要圖。倘若我們仍然只是喜歡作空文章，仍然只是抄一抄人家底公式與制度，而不肯實在看看自己甚麼樣，不肯逼對事實來思策應，則外邊多大刺激，內心多少熱烈，也只有曇花一現或至於麻木了自殺了而已。為針砭我們在學術上的積病起見，本行人與外行人都可因實地研究的人類學有所收穫。

我們雖然不關心名辭上的爭辯，也可就着這個機會來說一說人類學之所以為人類學，人類

學之所以需要於中國。

人類學自然與考古學有關，然而我們急待解決的切要問題多得很，在國內提倡人類學的理由，不在它底考古性質，不在太平無事的所謂純科學。這些東西不是沒用地位，不過那是另一問題。這裏只是說，這裏所要提倡的人類學不是因為這個理由，而是因為人類學底勸的方面而已。

人類學在歷史發展上，一面與考古有關，一面與殖民經驗有關。英、法、美各國所以發展了人類學，便是因為各有各底殖民問題。因為殖民地底實際要求而有異種文化底研究，這異種文化又偏是經濟落後的，所以這種研究便是人類學。不過美國因為印第安人已被白人圈起來，久已沒有文化怒潮與政治生命線的嚴重問題，所以美國在量上見得到的人類學是偏於骨董一方面；只有小部支流，是關心動的問題，或用人類學的方法來研究自己底文化或生力向在的社會的。英、法兩國以人類學為殖民官吏的必要課程，所以他們底人類學是充滿了實際的經驗與動盪中的文化線索。我們更不要忘記，墨西哥因為比較的經濟落後，大與中國農民相近，所以一切設施與研究，都是人類學家底事。人類學是研究原始社會的科學，而原始社會便是經濟落後的社會，並沒有旁的意

思。所以用人類學來研究一切經濟落後的社會，是再對不過的——更不說人類學所給的遠近背景在研究經濟發達的社會所有的助益了。中國以農村為基礎，中國底農村又不是工業化的農村，所以用人類學來研究中國農村正合適，正該加以提倡——更不用說邊疆社會也同樣急切，許多未同化而蔽塞在各處的初民也終需有個時期加以注意了。

這裏應該附帶補充一句的是：人類學除了上述的用途上的分別以外，在對象上也有一點分別，即文化人類學與體質人類學是。體質人類學有人體測量一部，因為測量可有數字可記，似乎有科學的尊嚴，所以一般人聽見的人類學不是考古就是人體測量。而且原來的種族偏見，總相信「非吾族類，其心必異」，總以為天造地設「種」是不同的，所以人也歡迎以種為根據的報告。可是體質的測量總沒有大多了不得，不但人之相異在體質者不如在文化者繁而重，即測量本身也有時而窮——都量完了又怎樣？測量的體質人類學是這樣意義不大，另一面的體質人類學乃是以羣或型為單位的生理學，前途雖無限量，可是專門得非一般人所可理解——非生理學專家且兼具人類趣味者不能理解，所以現在一提到人類學，與以前相反，不是體質人類學，而是文化人類學。

學。我們心目中所要提倡的人類學，便是文化人類學。

人類學所關心的比較，不但中國本身人羣衆多，文化複雜，是極豐富的園地；而且中國已成了各文化底聚會地，在這裏考察文化接觸的現象，適應的過程，變遷的軌跡，推陳出新的可能，在在都足啓發。這不只是我們自身底問題，也必大有貢獻於世界——雖然我們百孔千瘡的現在還談不到那樣好整以暇的態度。人類學所關心的功能，在中國這樣處處需要重新估價的時候，正是要問功能所在，而用不着從事中外新舊等空名之爭辯。國內文壇上好像對於「中國本位文化」鬧得振起勁。但欲這等問題不涉空虛，不攢牛角，似乎唯一的標準便在文化底功能。合乎大衆物質精神各方面圓滿生活之適應條件者，保而留之，擢而取之，不論古今中外；不合者，剷而除之，拒而絕之，也不論古今中外。但怎樣知道這個不合呢？這不是好惡喜怒的問題，不是「秀才不出門，便知天下事」的態度所可濟事的；惟一的辦法，縱然嫌它遠水不解近渴也沒有辦法的辦法，便在「愚不可及」地從事人類學的實地工作——一步一步一項一項地逼視着文化現象而加以分析加以衡量，以使各種文化功能可以豁然顯露的工作。批判的工作是這樣，建設的工作也是這樣。必是

知道了牽動全社會結構的功能所在與反功能所在，乃能因勢利導，乃能有建設效率之可言——因爲建設不是一紙文便可行得通的。

我特別要在這譯本之先談起這樣大題目的緣故，不但因爲我底見解是這樣，可以藉機發揮；尤其重要的，乃是因爲這本書是在直接提倡這種方法。著者在西洋的學術界已是大聲急呼，在素來不重實學，不重實地經驗的中國，更有加緊提倡的必要。中國不實地便能，不講人類學便能，我絕不希望中國會有一天走上美國底傳統人類學底覆轍，走上爲寫報告而搜集材料，重量而不重質，變成骨董而無關大體的路子。

實地了，也並不是完全可靠的。我最愛著者這樣一句話：「實地工作也可是頭手貨或二手貨。」我猜想他是針對了美國一般人類學界而發的，因爲他底警告正合乎美國底情形，而且美國也最反對他。他關於實地工作說：「一切的知識都是要因親眼觀察土人生活而得來豐滿，不要由着不甚情願的報告人而擠一滴一點的談話。」

以上說完人類學對於中國的可能貢獻。

至於本書底內容，不用說的，確是這等題目中人類學所有的最前鋒的思想與成績，明眼人都看得出來，用不着譯者多說甚麼話。這裏應該說的，是原文底出處。譯本所包括的上下兩編，在原文並非一書出版。上編「巫術科學與宗教」(Magic Science and Religion)是一篇論文，見倪得罕 (Joseph Needham) 所編科學宗教與本體 (Science Religion and Reality) 一書，一九二五年麥克米蘭公司 (The Macmillan Company) 出版。下編「原始心理與神話」(Myth in Primitive Psychology) 乃是一個單行本，為英國心理雜誌小叢書 (Psychic Miniatures) 之一，一九二六年出版。至於譯本將兩者合在一起的理由，自然是因為兩者同類而一致，單固可存在，合則更成完璧。然而一個更大的理由，則因為已在一九二九年將上編譯了一部，至一九三一年因兩性社會學的事與著者寫信，順便提到；著者復信，主張將兩者並譯合為一本。

至於譯本底一段過程，已經說在一九二九年譯了一部了。在那年暑假前，本打算趕快譯完，所以託高君哲女士也幫忙，她也惠然譯了大部。但我要擔任的那一部，則因為我病了一時而且繼續忙着旁的事，終於不會完成。一九三一年接著者復信時，未嘗不希望畢成全功，但數年間所能作

的只是零星地譯了一點，整個地改了幾次。去年有機會爲上述對於人類學的目的到美國，個人學來攻讀，看他們重骨董而不重人的空氣，頗以爲本書所提倡的特別要緊。本暑假機會更好，到美國「西南區」全北美原始文化最高的地方名租尼（Zuni）者來作實地觀察，以資技術上的訓練並作國內工作的參考。譯者因爲不願意「由着不甚情願的報告人而擠一滴一點的談話」，所以除了直接觀察以外，利用時間，將久未畢事的譯稿全盤續完。住在印第安人家裏，耳濡目染，啓發良多，在實地佈景中來研究實地理論，也特別親切而具會心。譯程中已多按語，茲更趁齊稿之際，用發所懷，且向高女士致謝。高女士所譯各部雖因修繕詞句以期全書一致而不可復識廬山真面，但樂觀厥成，計不以唐突爲怪也。

譯者識：一九三五年七月念七日於北美「西南區」租尼村印第安人住宅中。

目錄

上編 巫術科學與宗教

第一章 初民及其宗教	一
第二章 以理智勝環境	一二
第三章 生命死亡與歸宿——古代信仰與教儀	一七
第一節 宗教底創造行為	二八
第二節 原始生活所表示的天意	三三
第三節 人類對天然的選擇趣意	三六
第四節 死亡與羣體統協	四一

第四章 原始教儀底公共性與部落性……………五二

第一節 社會便是上帝底實質說……………五四

第二節 蠻野信仰底道德效能……………六〇

第三節 原始宗教底社會貢獻與個人貢獻……………七〇

第五章 巫術與信力……………七四

第一節 儀式與咒術……………七七

第二節 巫術底傳統……………八二

第三節 巫術底靈力與德能——「摩那」說……………九一

第四節 巫術與經驗……………九六

第五節 巫術與科學……………一〇五

第六節 巫術與宗教·····	一〇九
----------------	-----

下編 原始心理與神話

第六章 神話在生活裏面的地位·····	一一五
---------------------	-----

(甲) 自然派神話學·····	一二六
-----------------	-----

(乙) 歷史派神話學·····	一二八
-----------------	-----

(丙) 社會派神話學·····	一二九
-----------------	-----

(丁) 「庫夸乃布」或童話·····	一二三
--------------------	-----

(戊) 「利薄窩過」或傳說·····	一二八
--------------------	-----

(己) 「里留」或神話·····	一三一
------------------	-----

第七章 關於起源的神話·····	一三八
------------------	-----

(甲)	馬拉西族	一四五
(乙)	路庫巴族	一五〇
(丙)	魯夸西西加族	一五一
(丁)	魯庫拉布他族	一五三
第八章	死底神話與生底輪轉	一五八
第九章	巫術底神話	一七三
第十章	結論	一八〇
附錄		一八七

巫術科學宗教與神話

上編 巫術科學與宗教

第一章 初民及其宗教

無論怎樣原始的民族，都有宗教與巫術，科學態度與科學。通常雖都相信原始民族缺乏科學態度與科學，然而一切原始社會，凡經可靠而勝任的觀察者所研究過的，都很顯然地具有兩種領域：一種是神聖的領域或巫術與宗教的領域，一種是世俗的領域或科學的領域。

一方面，傳統行為與遵守是被土人看得神聖不可侵犯；既有寅畏的情緒，又有禁令與特律底約束這些行為與遵守，都是與超自然力的信仰（特別是巫術信仰）弄在一起，那便是與生靈精

靈、鬼靈、祖先、神祇等觀念弄在一起。另一方面，稍加思考，我們便可了然：倘於自然現象沒有仔細觀察，倘於自然規律沒有堅固信仰，倘若沒有推理能力與對於這種能力的自信，無論怎樣原始的藝術與行業，便都不會發明出來，不會維持下去；且在漁獵、耕種、求食各方面，也都難有組織進行。

將宗教加以人類學研究之基礎的人，當推泰勒（Edward B. Tylor, 1832—1907）。他底著名學說以爲原始宗教底要點乃是有靈觀（animism），乃是對於靈物的信仰；他證明着說，這宗教信仰是因對於夢、異象、幻覺、中瘋及其他同類現象有了一致錯誤的解釋。蠻野（註）哲學、人類學家一將這些現象加以思考，使要分出肉體與靈魂，靈魂既在夢中出現，又在記憶與異象裏出現，活人交通，且更顯然影響人的運命，則在死後仍有靈魂繼續存在，當很了然。這樣一來，便有對於物、長生不老，以及對於他世等信仰，相因而起。然在一般人，特別是初民，是常以自己形像來想眾客觀世界的動植物等，既有行動的方式，而且與人有益或有害，必然也是秉賦了靈魂或精神。民哲學與宗教底有靈觀，即以這種觀察與推斷爲基礎。這種觀察與推斷固屬錯誤，然在初民不受訓練的心靈當中，這是可以了解的。

泰勒對於原始宗教的見解固很重要，然因所據事實範圍太小，致將初民弄得過於冥想，過於理性。晚近專家實地研究的結果，證明出來：蠻野民族關心於漁稼部落節候等事者較多，關心於夢與異象或解說中瘋等事者較少，而且原始宗教的好多方面，都不容易限制在泰氏有靈觀底狹小範圍以內。

近代人類學，因有傅士茲爾（Sir James Frazer, 1854—）淹博動人的著作，最充分地表現出廣博深奧的前。傅氏對於原始宗教舉出今日人類學所對於研究的三項重要問題，那就是巫術及其對於宗教與科學的關係，圖騰制與原始信仰所有的社會學的方面，以及牛、蟹和底鴨等三項問題。以下便將這三項問題，分別討論。

傅氏巫金位（*Golden Bough*）為研究原始巫術的金位。他們金位可金位，但不
是原始文化底唯一信仰，而且並未佔過優制的地位。初民是在一切之上要去控制自然以切實用的；然其控制方法，乃是直接上辦，是用符咒儀式強迫風與氣候以及動物禾稼等遵從自己底旨意。只有時間很久以後，他纔見到巫術力量不能償其所願，於是有所戒懼或希望，有所祈禱或反抗於

是乞靈於較高能力，乞靈於魔鬼、祖靈、或神祇。傅氏分別宗教與巫術的方法，便是看其自己直接去作呢？還是乞靈於神物，間接去作。巫術根據人底自信力，只要知道方法，便能直接控制自然。在這一點，巫術近於科學。宗教是在某事上，自己招認無力可施，使人超過巫術級段，以後再與科學並行存在。巫術則在科學面前，必要退避三舍。

最近對於巫術與宗教的研究實以傅氏此說為起點。德國的普羅易斯 (Preuss 1869—) 教授，英國的馬羅特 (Maret, 1866—) 博士，法國的羽貝耳 (Hubert, 1872—1917) 與摩斯 (Maus) 都已獨立發表見解：一部分是批評傅氏，一部分是追蹤傅氏，向前究討。這些作家都以為科學與巫術不管怎樣相近，究屬大不相同。科學生於經驗，巫術成於傳統。科學受理論底指導與觀察底修正，巫術則要不被兩者揭穿，而且保有神祕的園氣，纔會存在。科學向一切人公開，成為社會地方底公共福利；巫術則是神祕的，用神祕的人會儀式 (initiation) 去教訓，用遺傳或最少也很專私的系結去傳授。科學概念依據自然力，巫術觀念則原於神祕而非個人的勢力。大多數初民都信這種勢力，有些梅蘭內西亞 (Melanesia) (註二) 人管它叫作摩那 (Mana)，有些澳洲部落管

它叫作阿隆吉他(Arunguiltha)，許多美洲印第安人管它叫作瓦坎(Wakan)，歐倫達(Orenda)，或摩尼圖(Manitu)。(譯者，此等觀念，第五章第三節尚要正式討論。)有的地方沒有一定名稱，然在巫術流行的地方，據說都是幾乎普遍的觀念。根據上述作家，最原始的民族與一切低級蠻野人，都信一種超自然而非個人的勢力來運行蠻野人底一切事物，來支配聖的範圍裏面一切真正重要的東西。因此「前於有靈觀的宗教」乃以摩那為要素，不以有靈觀為要素；迥與科學相異的巫術也以摩那為要素。

然尚需要解決的問題則是：甚麼是摩那？甚麼是這非個人的巫力，這優制一切原始信仰的勢力？是一個基本觀念嗎？是原始心靈底內在範疇嗎？能為人類心理學或初民世界中更為簡要基本的質素所解說嗎？對於這些問題最有獨到見解的，當屬已故教授杜爾幹(Durkheim, 1858—1917)。論到這些問題，就要涉及傅氏所啓發的第二題目——那就是圖騰與宗教所有的社會學的方面。

據傅雷茲爾底定義，圖騰制「是一種密切關係，相信存於兩種對象之間：一面是宗親人羣，一

面是天然物或人造物；後者便是前者底圖騰。」所以圖騰制包括兩方面：一面是社羣底狀態，一面是信仰實行底宗教系統。宗教一面，表示初民對於環境的關心，以及對於重要物體取得聯系而且加以控制的欲望。這類物體，最普遍的是動植物，其次是有用的無生物，很少是人自己底製作物。普通說，受到「圖騰敬仰」的動植物，都是用作大宗食料的，不然，最少也要可食，有用，或作裝飾的。這些圖騰物都為圖騰族底分子視為禁忌。欲使前者繁殖，後者有時奉行儀式與禮節。至於社會一面，圖騰制能將部落分為更小的單位，如人類學上的母系族 (clans)，父系族 (gentes)，氏 (sibs)，或半族 (phratries) 之類。

因此，我們所見於圖騰制的，不是初民對於神秘現象的玄想，乃是兩項心理狀態底混合：一面對於環境中最為切要的東西有實利主義的顧慮，一面對於美鳥、爬蟲、危險動物之類使人想像，引人注意的東西有一種先入的意見。根據我們對於圖騰心理態度的認識，原始宗教本甚近於實際，本甚近於蠻野人對於實際生活的直接趣意，不似泰勒與早期人類學家所注重的「有靈觀」一方面。

圖騰制對於人類學在母系族制度這個辯論題目以外，更在所有原始禮教之內表示社會方面的重要。蠻野人在實際合作與精神團結上都須直接接觸團體，故其依靠團體的程度實比文明人大得好多。在圖騰制與巫術及其他行事上，我們都可看到，原始教儀既與實際事物的關切不減於精神需求，則在社會組織與宗教信仰之間，當然也要親密的關係。宗教人類學底開山羅伯爾參·史密斯 (Robertson Smith, 1864—1894) 已見此點，故其理論以爲原始宗教「主要爲地方社會底事，不是個人底事。」他這種理論，已成爲近代研究底一種指導原則。將這種理論表現得最有力量的，當推杜爾幹教授。據杜氏說，所謂「宗教的」實等於「社會的」。在大體上：「一個社會祇因具有超乎個人的勢力，便也具有一切足以感動神聖之念的能力，因爲社會對於子子或與上帝對於信徒一樣。」宗教底初始形式，頁二。六。杜氏結論，來自圖騰制的研究，他以圖騰爲「初始的宗教形式」，「圖騰原則」相當於摩那與「族中上帝」。不是旁的，就是族底本身。這些結論，奇怪而不很清楚，後面尚要加以批評，以見真理成分究有多少，用處究有多大。在實際上，已有相當影響，而據作品與人類學混合體底幾種重要書籍，已受其影響。

(Gane Harrison)女士與考恩福德(Cornford)君即是。

傳雷茲爾對於研究宗教的科學所介紹來的第三項題目是生長繁殖底禮教。金枝以乃米(Nemi)地方林木神祇駭人心目的神祕儀式作起點，述及形形色色的巫術宗教等信儀。這些信儀都是用以激動天地日雨等長養之力，加以控制的。由傅氏底敘述我們見到原始宗教富有蠻野生活力，粗勁而天真；以致精力充盈的結果，常有自我獻祭的自殺行為。金枝底研究告訴給我們：死亡與衰老對於初民的主要意義是重生底臺階；秋季豐收與冬季斂藏都不過是春季復興與底序幕罷了。許多作家已因受到金枝底興感而申論所謂宗教底生機觀(vitalistic view of religion)後起的成績常比傅氏自己底工作分析得更詳細，更正確。即如克老雷(Crawley, 1869—1924)底生命樹，真耐圖(N. Van Geunep)底人生階段底禮儀(Rites de Passage)，哈利遜(Jane Harrison)底幾種旁的著作，都已證明信仰與禮教實乃起自人生底轉機；「宗教所集中的對象，大部分是人生底重要事體，生育期、青春期、婚期、與死期」哈女士著婦孺絲——(Themis)頁四二。一本能需求底緊張，情感經驗底強烈，都足引到某種信仰與禮教底途徑。『藝術與宗教，都是起

於不滿的欲望的（前書，頁四四。）這些陳述似乎有些籠統，至其真理成分與過當成分究有多少，都留在以後再說。

原始宗教底學說，尚有兩種重要貢獻；但在這裏，僅僅提到便是，並不加以申論，因嫌稍在人類學底主要趣意以外了。兩項題目，一項是初民對於單獨上帝的觀念，一項是道德在原始宗教的地位。這些，不是一切研究宗教的人，不管對象怎樣粗始，都要首先知道的嗎？然而奇怪得很，這些問題，過去既被忽視，現在仍然是被忽視的。這個緣故，或因研究的人都在假定「起源」一定要粗始簡陋，人與「發展了的形式」不同，或者以爲「蠻野」人或「原始」人（初民）一定是很野蠻，很原始的。

已故安什郎（Andrew Lang, 1844—1912）曾經指出，有些澳洲土人，信仰部落的萬有之父。史密特神甫（Rev. Pater Wilhelm Schnitz, 1868—）也曾舉了許多證據，證明此項信仰，在文化最簡單的民族中間，普遍存在；既不能忽視爲神話底不相干的片斷，更不能誤認作耶教影響底回聲。據史氏說，這項信仰很足表示初始獨神教底單純形式。

道德在原始宗教裏的作用，在未有探本窮流的研究以前，也曾被人忽視。這類探本窮流的研究，除了史密特底著作以外，更有兩項重要作品：一項是魏斯特馬克教授底道德觀念底起源與發長，一項是哈蒲浩教授底演化程中的道德。

若將人類學在這些題目上的趨勢加以簡約的提綱，乃是頗不容易的事。大體說來，人類學對於宗教的觀念，乃是日趨廣括，富有活動的餘地。泰勒底時代，曾有駁斥原始民族沒有宗教的意見的需要。然在今日，我們底困難，乃是關於宗教的新發現：對於蠻野人，一切都是宗教，因為蠻野人常都是生活在神祕主義與儀式主義的世界裏面。倘若宗教是與生命及死亡同樣廣狹的，倘若宗教是起於一切「集合」行為與「個人生存底一切轉機」的，倘若宗教是包括蠻野人底一切「理論」與「實際事物」的——則我們縱然難免徬徨之情，也要追問：宗教以外，尚有甚麼原始生活底「世俗」界是甚麼？這是引起近代人類學底糾紛現象的第一問題。人類學包含許多矛盾見解，即在上邊的提要，已經可以見到。本文第二章即將此題加以討論，使其漸近解決的途徑。

近代人類學底原始宗教包括着各式各樣的不屬一類的物象。在先只有莊嚴簡單的形像，只

包括有靈觀、祖先、鬼靈、靈魂、以及少數拜物教的物件；後乃漸漸容納一個稀薄、流動、無所不在的摩那；其次更放進圖騰制，就像舊約上挪亞底方舟一樣，不是一對一對地，而是一羣一羣地（或上獸類、植物、雜物、人造物等；最後又包括了人類活動與事業，以及「集合靈魂」（神化的社會）之類。這樣顯然不相干的對象原則等混合體，究有任何秩序或系統與否，就是本書第三章所要討論的問題。

近代人類學更有一項不容我們懷疑的，就是已認識出來：巫術、宗教不僅是教義或哲學，不僅是思想方面的一塊知識，乃是一種特殊行為狀態，一種以理性、情感、意志等為基礎的行動態度；巫術與宗教既是行為狀態，又是信仰系統，既是社會現象，又是個人經驗。不過，只是有了這樣認識，依然還不甚清楚，究竟社會貢獻與個人貢獻對於宗教有怎樣的關係？這一點，在卜居派過分的說詞裏面，已足見到了。另外還有一層，我們也不清楚，那就是情感與理性究竟各佔幾份，這一類的問題，都要留給將來的人類學去應付；這裏所能作的，不過是指示幾條答案與論辨的線道而已。

(註一) Savane 常譯爲野蠻，有鄙視意，但在人類學上乃係一種術語，故採今名，以便沒有情感作用，只有指事作用。
(關於語言底兩種作用，參看 I. A. Richards: *Principles of Literary Criticism*，或譯者底語「言底魔力」或意義學——後者在商務出版)

(註二) 澳洲東邊千里之遙，一羣高的火山島，包括新喀利多尼亞、非支羣島、羅雅耳特島、新赫布里底、所羅門島、俾斯麥、多島海等地。參看第二章附圖。

第二章 以理智勝環境

人類學歷來忽視了原始知識，不曾加以研究。凡研究蠻野心理學的，都只研究初始宗教、巫術、與神話。只在近來纔有幾位英、德、法各國的作家，起始注意蠻野人比較清醒的時候有怎樣的行為。特別是雷威卜魯（Lévy-Bruhl, 1857—）教授異想天開，足以驚人。他以為初民毫無清醒狀態，而是完全不可救藥地沈迷於神祕狀態之中。初民不會客觀一致地觀察，而且缺乏抽象力；因為「根本不能推理」，所以難由經驗得到好處；即最粗淺的自然律，也難想像或了解。「對於心境這樣的人，沒有純粹物理的事實。」他們底心目裏面，沒有本體與屬性底存在，也沒有因果與同異。他們底心目裏面只有「前於邏輯的」混沌迷信，只是充滿着神祕的「主客不分」的心理。我在這裏所舉的見解，固以法國社會學家雷威卜魯為主，然也包括着多數旁的著名人類學與哲學家。

然在另一方面，也有不少相反的意见。邁爾士（J. L. Myres）教授曾在人類學手冊（Voies

and (2. ori's) 裏面寫了一篇文章，題曰「自然科學」，而認為蠻野人底「知識，所根據於觀察的，乃頗正確清楚」倘若這樣的學者，這樣的人類學家，會在這種地方說這樣的話，自然會使我們增加一番考慮，不去武斷地相信初民沒有理性。另外一位有力的作家勾頓外則（A. A. Coudon-wicher, 1880）博士，也曾談及原始「發現、發明、與改進」，那當然不是前於經驗或前於邏輯的心靈所能辦的事。他告訴我們：「若以原始心靈對於發明只有消極的接受，乃是頗不聰明的認識。原始民族，一定常有會心，不少得心應手之妙。」這樣一來，蠻野人所秉賦的心理態度，便完全與近代科學家相類了！

關於初民理智，既已流行着兩種相反的意見，我們便頂好分別兩個問題，以使真相易明。

第一，蠻野人具有任何理性觀沒有？對於環境究有任何理性的了解沒有？是否真如雷威、哈與其學派所說，乃是完全「神祕」？雷威的答案是：任何原始社會都有很多知識寶藏，是以經驗為根據，而被理性所修正的。

第二，要問，原始知識可否認作初始科學？或者是與科學全不相同，僅屬粗的經驗，僅有實業技

術的能力，而且拘守繩墨，沒有理論價值？這個問題，因太近於認識論，不在人類學底範圍，所以只在本章之末，稍加申論，只有暫定的答案。

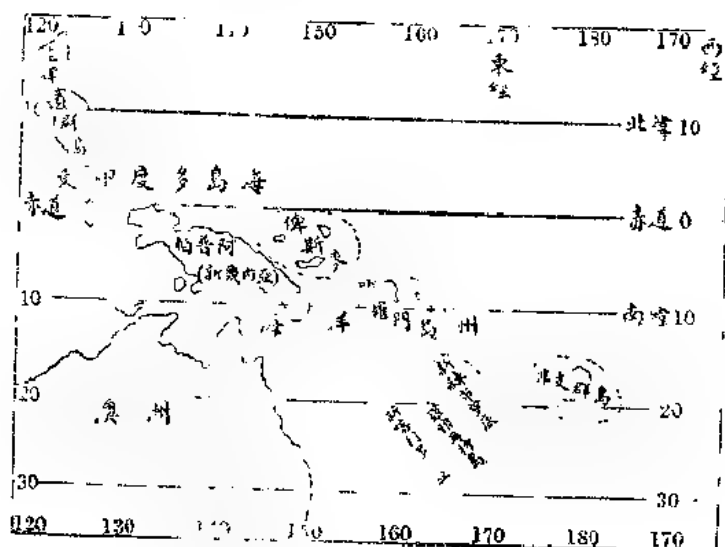
研究第一問題，必要研究藝術、行業、經濟事務等人生底「世俗」方面，找出一套行爲，完全不與巫術宗教相同，而以經驗知識與邏輯論證爲根據。這樣的行爲，是否爲傳統規則所限定，是否人人都有，是否有時討論，有時試驗，以後都要見到。我們也要研究，有理與經驗的行爲，社會背景是否不與儀式與教禮相同。尤其要問，兩種行爲領域是否爲士人所分別，或是知識範圍常被迷信、儀式、巫術、宗教所侵吞？

我們要討論的題目，頗嫌沒有有系統可根據的觀察，所以我不得不大部分採取自己未經發表的材料。我有東部新幾內亞及附近多島海的梅蘭內西亞與帕普阿梅蘭內西亞諸民族之間，實地調查數年之久。他們特以盛行巫術著稱，尚在使用磨光的石器時代，用他們作例來研究蠻野人之間究有經驗知識與理性知識與否，當屬可靠。

新幾內亞東北的梅蘭內西亞人（超卜連茲人）善漁業，勤於工商，然靠園藝維持生活所用

器具只有最粗始的，一個尖頭棍用以掘地，此外只是一把小斧。就用這些東西，便能穫收糧食，足養繁衆人口而有餘。在以前的時候，浮餘的糧食都任其腐爛了，現在乃運出口，以養繁殖諸民。除天賦豐饒以外，他們在農業上的成功要靠知識，足以辨別土壤種類，穀性所宜，以及精敏作業底重要。既要選擇地，又要量時耕耨、種植、耘耨，並將薯類修蔓。凡此一切，都要清楚地知道氣候與節季，作物與害蟲，土壤與塊莖，並且堅決地相信所知真實可靠，必要謹慎遵守。

雖然如此，一切行為之中又要參雜上巫術，每年都在園中奉行一套定而不移的儀式。因為



園藝的領袖同時就是術士，而且巫術儀式又與實地工作密切地聯合着，所以膚淺的觀察者每易相信神祕行為理智行為都是混在一起的；在士人心目中，兩者底影響是沒有分別的，是沒有科學的分析的。然而實際是否如此呢？

巫術，在士人底心目中，對於園藝底興盛，自然是不可缺少的東西。沒有巫術，會有怎樣結果，也沒有人能够正確地說，因為士人底園子沒有不會經過巫術的。歐洲統治與耶教影響固然有了三、四十年了，與白人通商的關係，也有百年以上了，然這些都不足改變士人底信仰：治園而無巫術，是相信必遭各種災殃的：或遭旱澇，或遭病蟲蝗野鼠等，反正是弄到園藝被毀而止。

然因此便謂士人將一切好的結果都歸功於巫術嗎？實乃大大不然。你若向上人說治園全用巫術，不要工作，他便笑你思想簡單，他與你同樣知道天然條件與天然原因，他以觀察力量也知道這些天然勢力可用自己底智力體力來加以控制。士人底知識固屬有限，然在有限範圍以內則頗正確，而無神祕色彩。籬若倒了，種石壞了，或被水沖，或被旱乾，他都不找巫術，都在知識理性之下努力工作。然在另一方面，他底經驗也告訴他，不管怎樣小心謹慎，也有某種勢力會在某一年意外豐

收，雨陽如時，一切順利，害蟲也不出現；另一年則有同一勢力與你爲難，幹甚麼都遭壞運。巫術就是所以控制壞運與好運的。

因此可見土人之間，是將兩種領域，劃分清楚的一方面是一套誰都知道的天然條件，生長底自然順序，一般可用籬障耘耨加以預防的害蟲與危險；一方面是意外的幸運與壞運，對付前者是知識與工作，對付後者是巫術。

這樣的分別，在社會布景上也有工作與儀式可尋。園藝巫師自然在實際行爲上也是領袖，然其兩種職務則頗分別謹嚴。每項巫術儀式都有單獨名稱，都在工作計劃中有一定時間與地點，完全不與通常行爲相混。有的儀式，全體羣衆都要參加；有的雖不必需，然也盡屬公開，誰都知道舉行的時間，誰都可以參加，舉行儀式都擇園中一定段落與段落底一定方位，舉行儀式都不准工作，或以儀式時間爲度，或要休息一兩天。領袖指導工作的時候，非以巫師資格，乃以通常人資格；或定起工時期，或斥怠工園丁，兩種職務均不相涉。任何土人都可毫不遲疑地告訴你，領袖底行爲甚麼時候是巫術，甚麼時候是園藝，因爲分別永遠是清楚的。

對於園藝是這樣，對於任何旁的事務也是這樣：工作與巫術都是並存着，都是毫不相混。即在製造獨木舟一事，材料、技術、動力學底某種原理與平衡，在在都是經驗知識與巫術協同着，誰也不被誰混淆。

更舉例來說，他們非常明白，舷旁支架橫面越寬，平衡力越大，阻障力越小。他們可以明白地解說，因為甚麼橫面寬度必有一定，必佔舟長幾分之幾。他們底解說雖很粗始，也有清楚的術語，表明如遇驟風將要怎樣，為甚麼較旁支架必在風的一面，而且有的獨木舟可以迎風前進，有的便不可以。實際上，他們有成套的航駛原理，藉着豐富而複雜的術語，一輩一輩地傳下來，一致合理地遵守着，與現代的水手遵守現代的科學無異。倘非這樣，海上是很危險的，獨木舟是很原始易壞的，怎樣終於能够航行呢？

話雖如此，他們雖有有系統的知識，謹慎地應用着，然究竟免不了不可預測的怒潮，季節的風暴，以及浮面難見的暗礁，以使知識無用。這種當兒，便來了巫術；獨舟的時候用巫術，出行的時候用巫術，遇着真正危險的時候仍要乞靈於巫術。現代的水手既有科學為保障，行駛在鐵甲船上，又有許

者安全的設備，然尙難免迷信趨向（這也不足使他沒有知識，看作前於邏輯的人，）則在所遇情形更屬危險的蠻野水手，更無怪他們堅執巫術以求安全與舒適了。

在起卜連茲，漁業是很好的例，可以證明何時用巫術，何時用人工。淺水湖上的村居，以毒獲魚容易可靠，爲量既豐，又沒危險，人工技巧便已足用，故無巫術。至於大海岸旁，漁業很有危險，有的收量亦以魚羣來時爲定，故有繁重的巫術儀式以期安全而佳美的效果。

戰陣方面，古人頗知武勇謀略底重要，然因勝敗難憑，也用巫術以資控制。

自然原因與超自然原因底區別，沒有再比在健康與死亡這兩件人生要事上更爲細微的了，然若仔細考察上去，也沒有再比這些更顯然，更不猶疑，更有教益的了。在梅蘭內西亞人看來，健康是事物底自然，苟無外累妨害，身體不會損壞。然也明白知道，影響健康，甚而毀傷身體的原因，頗有屬於自然界的，毒藥、創傷、火燒、跌傷，都是。但在自然界內損傷身體，甚或使其死亡，這樣的見解，不是這位那位的個人私見，乃在傳說民俗與信仰上有其相當根據的；死於巫蠱與死於「自然」原因的人們到另一世界的時候，是取法不同的。冷熱、過力、過食、太陽太烈，也都相信足致小病，醫療也用自

然方法，如按摩、發汗、火烤、藥物之類。年紀過老可使身體衰朽，理由是老年人體弱，食道漸閉，所以不得不死。

除了自然原因以外，便是很大的巫術領域，被認為大多數的疾病與死亡底原因。巫術與自然原因底分別，在理論上很清楚，在大多數的實際情形上也是一樣；然而這件事，我們必要明白，很與個人觀點大有出入。凡與個人關係越切的，越易看作由於「巫術」，越不由於「自然」。即如年紀很老的人，本來快要死亡了，在同一社會的人看來，乃屬自然現象，然在老人自己，總是提防巫術，想不到自然而然的死。病人爲自己診斷常以爲由於巫蠱作怪，然在一切旁人便要說他吃飯太多或吃檳榔太多，或在他事太覺放縱了。

然而這也難怪，即在我们自己，誰肯相信我們老態龍鍾與將近死亡實是完全自然的現象呢？實是無窮原因毫不關緊要的事件呢？即在最有理性的文明人，健康、疾病、死亡等等也都充滿着情感作用；所關越深，情感越濃。倘若「發狂」人倒能冷眼觀察，那真是可以驚異的了。

由此可見，初民對於自然與命運，不管是或則利用，或則規避，都能承認自然勢力與超自然的

勢力，兩者並用，以期善果。只要由着經驗知道某種理性的努力能有效用，他便不會忽略過去。他知道禾稼不能專靠巫術生長，獨木舟而不製造適當也難航行水面，戰爭而無武勇更難獲得勝利。他永遠沒有單靠巫術的時候，然在另一方面，倒有時候完全不用巫術，即如生火與許多旁的技能之類。凡有時候必要承認自己底知識技能不夠了，便一定會利用巫術的。

我在上面已經說明我爲甚麼必要大體上根據巫術的典據地方梅蘭內西亞，以討論原始知識。然所討論的事實非常有關根本，所作結論頗具普遍性質——若以現代任何詳細的人文誌作爲引證都很容易。倘將其他地方的農業與巫術，獨木舟的製造，巫術的醫療，與自然的醫療，以及對於死亡原因的見解等等，加以比較，則這裏的結論都是容易證明具有普遍真實性的。只因對於原始知識不曾有合法的觀察，所以旁的作家底材料只能零碎採取，縱有明顯的證據，也只好認作間接的證據。

我對於原始知識問題，是採取直接方法：觀察初民底主要職業，由工作到巫術，又由巫術到工作的過程，並且鑽進他底心靈，聽取他底意見。若不這樣直接，則全部問題自可由語言研究，然這更

易引起更多的問題，如邏輯學、意義學，以及關於原始語言的理論等。表示概念的字，如存在、本體、屬性、原因、結果、主要、次要等；表示複雜事物的字，如航行、製造、衡量、核稽等；再則數目字、數量形容字，以及分析自然現象、植物、動物等正確詳明的類別字——在在都足得到同一的結論；即初民能够觀察，能够思考，而且具有知識系統——縱然粗始，但頗正確。

試觀類乎圖解與公式的智術方法，也可得到同樣的結論。表示方位的方法，將繁星列爲星座，再與季節找出關係，一年底月名，一月底茲朔，凡此種種，都爲最簡單的蠻野人所知。他們都能在沙土上劃圖，將石子、甲殼、樹枝等物放在地上，表示各項布置或戰陣劫掠等方略。並能制定時間地點，召集大規模的部落聚會，組織地域廣袤的旅行。（註一）利用樹葉或在枝上劃道等事以助記憶，誰都知道，幾乎各處通行。一切這樣的「圖解」都是可將複雜不易運用的實境弄成簡易方式的手段，以便初民理解。凡此一切，縱然粗始，不都根本類乎進步的科學方式與「模型」，以使繁複抽象的境地得到輕而易舉的方案，以便文明的物理學家容易理解嗎？

由此我們便到第二個問題：原始知識既是經驗合理的，能否便算科學底始期，或竟與科學全

不相干呢？倘若科學是一套規則與概念，以經驗為根據，以邏輯的推論作起點，包括在物質的成就與固定的傳統裏面，用某種社會組織以相延續——倘若科學是這樣，則最低的蠻野社會也是毫無疑義地具有科學底起點，不管是怎樣粗始的起點。

大多數的認識論者當然不滿意這樣「最低限度」的科學定義，因為這樣定義也可應用於手藝或行業底法則，在他們底眼中，科學底法則一定是明白制定的法則，可受試驗底控制與理智底評判；不僅是實際行為底法則，而且是知識底理論定律。然即接受這樣較為嚴格的定義，我們也難疑惑原始知識底許多原則盡屬科學。土著船匠不僅在實際行動上知道浮力，槓杆作用，平衡等等水上情形，且在製造獨木舟的時候心中也要明白這些定律，用以教訓徒弟。他能傳授傳統的法則，能用手勢、木塊、有限的專門術語等粗始簡易的方法，解說動力學與平衡底一般定律。他們底科學自然不與手藝分家，只是達到目的的手段，而且不免粗始幼稚，然究不能不是更為進步的階段所要發達的雛形。

我們即用另項標準，用真正的科學態度（對於純粹知識與原因的客觀探討，）也難遽作相

反的答復。在蠻野社會裏面，自然沒有普遍的知識欲望，歐洲時論之類的新把戲，他們很坦白地無所關心；他們底全稱趣意自然是在固有文化底傳統世界裏面；然在他們底固有文化範圍以內，既有好古的人熱烈地關心於神話、故事、風俗節目、族類譜系、與古代事蹟，更有研究自然的人，堅忍地觀察着，能在動物生命裏條分縷析，不管海洋或森林，都能找出系統。歐洲自然科學家常自蠻野人習得對於自然的趣意；即此一事，便足證明初民底科學態度了。此外，任何實地調查的人都知道，理想的報告人乃是當地的社會學家，能將部落底許多簡單制度，指出存在的理由、作用及組織觀察正確，見地驚人。

任何不曾開化的地方，科學底存在當然不是主動力，沒有批評、刷新、建設等作用。科學不是有意識地作出來的，然按這個標準，蠻野人便也沒有法律、宗教或政府。

不過，這樣的問題，我們要管它叫科學呢？或是經驗合理的知識呢？都在這裏不關緊要。我底目的本在知道蠻野人只有一個實際領域，或者是有兩個，結果已經知有儀式信仰等屬於神聖的領域以外，尚有實際活動與理性觀念等通俗的世界關於通俗的世界，我們已經說了不少，現在再

第三章 生命死亡與歸宿——古代信仰與教儀

神聖的領域便是宗教與巫術等信條與儀式。我們對於過去學說的檢討，因為意見分歧，使我們無所適從。我們自然難於否認宗教範圍以內有精靈、鬼魂、圖騰、社會事件、死亡與生命等項，然在宗教過程方面則好像一級比一級相混，又是一切又甚麼都不是。宗教不能用狹義的題材來解釋成「精靈崇拜」或「祖先崇拜」或「自然崇拜」。宗教包含有靈觀(animism)有生觀(animatism)、圖騰制、拜物教等等，然單獨一項均不足以代表整個的宗教。將宗教界說為某某主義的辦法，必要取消；因為宗教並不專專限於任何物象或某類物象以內——雖說它是有時可以接觸一切，且使一切為聖的。此外我們已經見到，宗教並不就是「社會」，也不能說「宗教的」便是「社會的」，更不能說它專屬於生命一面，因為死亡實足啓發對於他界的眼光。宗教是「對於較高勢力的乞願」，只能與巫術分開，不能加以普遍的界說；即以宗教為對於較高勢力的乞願一說，也要加以補

充，加以修正。

我們當前的問題，便是將事實整理出某種秩序，以使神聖的範圍實性較確，不與通俗界相混。這樣一來，我們便也有機會說明巫術與宗教的關係了。

第一節 宗教底創造行為

第一，我們頂好直接對付事實，爲使檢討範圍不到縮小起見，我們可用最渾同最普遍的字眼，那便是『生命』。按事實來說，只要稍將人文學的文字涉獵一下，便可相信許多儀式與信仰底核心都是人生底生理時期，特別是轉變時期，如受孕、懷妊、生產、春機發動、結婚、死亡等時期。卽如對於受孕的信仰如脫生，精靈入懷，巫術妊娠等，都以不同的形式存在於任何部落，而與某種儀式或禮節弄在一起。懷孕的婦人必要持守某項禁忌，奉行某種禮節，有時丈夫也要參加。產前產後與生產的期間都有各樣的巫術儀式以避免危險，而且舉行巫術、淨禮、全羣歡聚等事，以將新生獻與較高勢力或地方社會。以後成童（女子較不常見）更要經過延長の入世儀式，（註一）充滿着神祕色彩，

受着殘酷狠邪的試驗。

即不再多舉例，我們已可見到生命之始便有一套繁縟的信仰與儀式人生的重要事件似乎極被重視，故在四週築上堅固的「儀式主義」的硬殼或結晶體——然而目的究竟在那裏呢？我們既不能用對象去將信仰加以界說，或只能觀察作用吧？

仔細考察事實，可在起初即分兩大類別。爲免夭折而在孩提牀上行的禮與慶祝生產子女而行的禮，倘若兩相比較，則見前者是達目的的手段，凡參加的人都知道，若問任何士人也易得到報告，後者底例，如新孩底引見禮或慶祝，都無另外目的，行爲本身便是目的——行爲本身乃所以表現父母親屬或全羣底喜慶之情，並無另項事件來希望成就或避免。這樣的異點，便是巫術與宗教底當面不同的上處。巫術行爲背面的意見與目的，永遠都清楚直接；一定；宗教禮節則無希望達到的事後目的，對於宗教禮節指出作用，指出社會學的理由的，只有社會學者纔能辦，至於士人，他對巫術儀式都能說出自目的，對於宗教禮節則只能說歷來這樣辦所以現在也這樣辦，或說一切都是神命使然，不然使舉神話以當解說。

爲使原始宗教底儀節與作用得到深切的了解起見，請將人世儀式加以分析。凡此儀式所及的地方，都有很顯然的相似之點。一位青年已由童年渡到成年而要人世爲人了，都多少經過長久的隔離時期與預備時期。這層過去，纔來正式的人世儀式，以使青年經過一套試驗再受肉體的毀傷；最輕也要將上劃疤或打掉一個牙齒；稍重便是割禮（割去外皮）；再重則有真正危險殘酷的手術，如有些澳洲部落，便要將溺管割開。所歷試驗，常使被試者裝作當場死亡旋又復活的樣子。然在試驗以外，尙有人世儀式底第二方面，外表不如前者顯有戲劇狀態，實際則更重要；那就是將神聖的神話與傳統有系統地教與青年，漸漸使他知道族中奧秘，使他見到神聖的事物。

靈試與族中奧秘底曝露，通常都信爲某位傳說上的祖先或文化英雄或有超人性質的主宰所制定。有時說，主宰將青年吞下，使他死亡，然後使他復活，以成戒行圓滿的成人。土人將木片繫在繩端，作成所謂「牛吼器」，空中打轉，發出鳴聲，以狀主宰底音調，以使不會受戒的婦孺有所怖畏。人世儀式或戒分，即用這些觀念以使青年與較高勢力或人物發生關係，卽如北美印第安人有保衛神或訓育神，有些澳洲土人有全族萬有之父，梅蘭內西亞與其他各處則有神話英雄之類。除了靈

試與教授傳統以外，使人親近較高勢力，便是人世儀式底第三根本要義。

這些風俗底社會作用是甚麼呢？對於文明底維持與發展，有甚麼貢獻呢？我們已經見到，藉着這些風俗在最嚴格的準備與試驗之下，被超自然的人物所贊許，青年可以受到神聖的傳統——由音恐懼、痛苦等黑暗一面，揭示出部落奧秘的光來。

我們受了，在原始狀態之中，傳統對於社會有無上的價值，所以再也沒有社會分子遵守傳統更爲重要的了。必要嚴格地守着前代遺留的民俗與知識，纔能維持秩序與文明。倘於此點稍有鬆懈，使團體團結不固，以致文化根本動搖。初民尚無現代科學底複雜方法，以使經驗結果鑄成不可磨滅的模型，隨時可以試驗，以便逐漸更新，日趨豐富。初民底知識，社會組織，風俗信仰，都是列祖列宗慘淡經驗得來的無價之寶；得之不易，使無論怎樣都要保存起來。所以初民底德操，以忠於傳統爲最重要；傳統爲聖的社會，也因權勢久延而得無上利益。因此可見，這樣的信仰與行爲將傳統圈上聖圈，打上超自然的印璽，是對於這樣級段的文明有『生存價值』的。

因此可見，人世儀式底主要作用是：表現原始社會裏面傳統底無上勢力與價值；深深地將此

等勢力與價值印在每代底心目中，並且極其有效地傳延部落的風俗信仰，以使傳統不失，團體團結。

我們要問：這些禮節所標記的純屬生理的事實（體格成熟）與社會宗教等方面有甚麼關係呢？我們立刻即可看出，除了「標記生命轉機爲聖」以外，宗教尚有不可限量的貢獻。宗教將生理現象變成社會過程，在體格成熟之上加入已爲成人的意識，使青年盡義務，享權利，負責任，且可認識傳統，得與聖物接近。宗教性質的儀式能有創造行爲即在此點。這種行爲不但使個人生活具有社會的意義，而且發生精神上的變化，這等變化，既與生理有關，復在重要意義之上超出生理階段。

加入社會而有的儀式是正式的宗教行爲；我們可以清楚地看見儀式與目的合而爲一的底實現就在儀式底完成這類行爲在社會上的功用就在創造心理習慣與社會風俗，對於羣與文明有不可測量的價值。

另一種的宗教儀式是婚禮。婚禮也以本身爲目的，因爲婚禮在男女之間創設超自然的贊許

的結合，加在原本的生物事實之上，使男女終生結在一起，互相愛戀，共有經濟，長養子女。這樣的單婚結合已在人類社會裏面永遠存在——這是近代人類學告訴我們的，與舊日的玄怪假說如一雜婚——和「羣婚」之類相反。（註）宗教給單婚一個價值與贊許底印記，就是對於人類文化的另項貢獻，這一點使我們進而討論傳種與營養這兩種頂大的人類要求。

第二節 原始生活所表示的天意

人類極其關心的是專種與營養。傳種與營養對於宗教的關係時常被入承認，有時更過於加重。特別是當教會作宗教底主要根源，由舊的作家一直到心靈分析（*p. y. honnelysis*）學派都有這樣的心。然而實際上，看性的力量在一般的生活是多麼厲害則覺對於宗教的影響未免小得驚人了。除了戀愛巫術及在旁的巫術行為上用到性的情形那些，不屬於宗教範圍的現象以外，這裏可以說只有少數事實，那就是收穫節或旁的公共聚會所有的放任，廟宇裏面的娼妓，以及鄙野（註）社會（*barbarism*）和低級文明的生殖器崇拜。在蠻野社會（*savagery*）裏

面出乎一般意想以外，性的禮儀竟是作用很小。我們更不要忘記，在儀式上放任性，並不只是縱欲，乃是表現對於人與自然界底繁殖力量的虔敬態度；這種繁殖力量，是社會與文化底生存所繫，所以要被宗教所注意。宗教是道德制裁底永久根源，偶然的情形可以不一樣，警醒的精神則是永遠存在的；宗教對於繁殖的注意，第一要將這種力量引入自己底範圍，其次加以控制，最後乃創設貞操底理想。

論到營養，最可注意的是原始人底飲食這件事充滿了禮節，殊特的辦法與禁忌，還有我們所沒有的，一般感情的緊張。除了食物巫術用以保持長久，避免缺乏以外（這裏完全提不到獲取食物的各種巫術），食物禮儀是在宗教中有顯著的地位的。第一個果子底獻祭，收成的禮節，節候的宴會（以使收穫積聚起來，展覽出來，並用某種方法變為聖物）是在農民之間很重要的行動。獵夫或漁夫慶賀大收穫，或開始活動季節的時候，也都是用宴會與禮儀將食物擺佈着，要求動物底怒宥或更加以崇拜。一切這樣的行為，都表現地方社會底喜慶與對於食物的珍重，於是宗教乃藉着這等行為來成就人民對於日常食品的虔敬態度。

原始民族，即在最順利的狀態之下，也永遠避免不了食料缺乏的危險，所以食料豐富乃是常態生活底首要條件。有了豐富的食料，纔有高瞻遠矚的可能，纔會超過日常的焦慮，而關心文明底精神方面。我們倘能明白食物是人與自然環境底主要繫結，倘能明白人因得到食物是會感覺到命運與天意底力量的，則我們便能明白原始宗教使食物神聖化是有怎樣文化的意義，或簡直說怎樣生物學的意義了。我們在使食物神聖化這件原始的宗教行為上，見到高級宗教所可發展的雛形，那就是依靠天意，感謝天意，信託天意的感覺。

供獻犧牲與崇禮聚餐，是用節儀來支配食物的兩宗主要形式；我們必是明白了人類對於天意的食物豐富所有的原始虔誠態度，以作背景，纔會對於獻祭與會餐看出新的意義。贈與的意思與一切社交中禮尚往來的重要，都在獻祭中佔有重要的地位；這種學說，雖然在近日好像不大時髦了，但看關於原始經濟心理的新收穫，（註四）便知道這是沒有疑義的。贈與既然是一切原始社交的常態事件，所以一切降臨在原始民族之間的神祇鬼怪，也都因為食物豐富，得到相當的祭品，就像一切旁的賓客得到他們底相當贈品一樣。但這種風俗不但是「有飯大家吃」，而且更有深

一層的宗教意義。因為食物對於蠻野人是上天給他的一種恩惠，是最根本的天意底表現，而且蠻野人對於這種上天嘉惠的勢力，知其然而不知其所以然，所以用獻祭的方法來與一切神祇分享豐富的食物，便等於與一切神祇分享這天意底嘉惠了。因此，原始社會裏面獻祭底根本，乃在送禮的心理；送禮便是分享豐足的意思。

崇禮聚餐不過是同一心理態度底另種表現，藉吃來維持生命，增進生命而已。不過這種禮似乎，在低級蠻野人之間極其少見，及至另一階段的文化已無對於吃的原始心理而有所謂聖餐了，則此聖餐便已獲得了不同的象徵的，神秘的意義。原始人舉行聖餐的例，惟一可得具體詳細的，或者乃是中澳部落的所謂「圖騰宴」(totemic sacrament)。關於這個，似乎有再加詳細解釋的必要。

第三節 人類對天然的選擇趣意

因「圖騰宴」便要說到我們在第一、章已經下過簡單定義的圖騰制度。我們已經可以想得

到，下列的問題，是不得不問的。第一，一個原始的部落爲甚麼要選擇幾種限定的品物（主要是動物和植物）來作圖騰？而且這種選擇，又根據甚麼原則？第二，這種選擇的態度，爲甚麼表現在血統信仰上，表現在生殖禮教上，特別是爲甚麼表現在圖騰禁忌上，而且像澳洲的「圖騰宴」那樣，又表現在吃的儀式上？第三，爲甚麼一面將自然界分成有限定的幾種品類（幾種因選擇趣意而有品類），一面又恰好將部落也分成相當的族黨？

上面解說過的心理，即原始人對於食物，對於食物底豐富的心理，加上我們對於人類底唯實主義的認識，便可直接使我們得到答案了。我們已經說過，食物是初民與大自然之間根本的繫結。因爲需要食物，因爲需求食物底豐富，所以纔進行經濟的活動，纔採集，纔漁獵，而且纔使這些活動充滿了各種情感，各種緊張的情感。部落常賴以爲食的幾種動植物，於是優制了一切部落成員底趣意。自然界是初民底食庫，文化越低，便越直接仰仗着這種食庫，在餓了的時候，來拾取，來調製，來果腹。由自然界而至獵野人底腸胃，更進而至他底心靈，途徑是極短極短的。對於他，世界是馬馬虎虎的背景，站在背景以上而顯然有地位的，只是有用的東西——主要是可吃的動植物。凡與獵野

人在叢林中有過共同經驗的，同他們在一起打過獵或採集過東西的，凡與他們一同在船上或者在沙岸上，趁着月光，靜候魚鼈來臨的——凡這等人都知道蠻野人底趣意是多麼精明，多麼有選擇力，多麼對於旁的刺激都漠不關心而專注意他們所尋求的東西底朕兆、蹤跡、習性與特點。這等被人日常追逐的東西，便是全部落底趣意、情感、衝動等要集中在上面而集結起來的。每種這樣的品類上面，都集中了一種具有社會性質的情操，而且這種情操也就自然而然地表現在民俗信仰與儀式等上面。

我們也不要忘記，使小孩子見雀鳥而喜歡，見動物而注意，見爬蟲而畏縮等同一衝動，也使原始人將動物放在自然界底第一列。動物與人相近的地方（會動，會發聲音，有感情，有身體與面孔），動物較人佔優勢的地方（鳥能飛，魚能游，爬蟲能脫皮，能變換生命，且能避居地內），同時再加上動物是人與自然界底中間繫結，既常在體力、機警、詭詐等方面超越於人，又是人底必要食品——凡此種種，都使動物在蠻野人底世界裏佔到特等的地位。

原始人對於獸類底形狀品質，發生濃厚的興趣；他希望得到這些，以便加以控制，當作可吃可

用的東西；有時又羨慕牠們，懼怕牠們。這一切趣意合在一起，彼此互相增加勢力，結果都使人類底先入之見選擇有限的幾種品類：第一位是動物，第二位是植物；至於無生物或人造物，則沒有疑惑地是因類推作用後來產生的關心物，不與圖騰制底實質相干。

我們再看人類對於圖騰物的趣意是有怎樣的性質呢？這裏的信仰與教儀，顯然是我們意思得到的。因為這裏所希望的是將危險，有用，或可吃的品類加以控制，於是自然而然的產生一種信仰，相信我們有能支配牠們的能力，相信我們與牠們同源，相信我們與牠們有個共同的要素。這樣的信仰，一方面使我們有顧慮，最顯然是禁殺禁吃的戒命；另一方面使我們具有一種超自然的能力，能用儀式增加這等品類底繁殖和興旺。

使圖騰物繁殖和興旺的儀式，乃是巫術性質的行為。巫術，我們不久就更明白，在一切表現上，都有一個趨勢，變得更專門，更爲一家一族所專有，成爲他們底遺產。在圖騰制度之下，用巫術來使他每一品類繁殖興旺的事務，自然都會變成一個專家底職守與權利，由這專家底家庭分子來襄助辦理。時間延長下去，家乃變成族，每一族都有族長來作他那一族底圖騰底巫術頭目。最原始的

圖騰制，如在中澳所見到的那樣，乃是用巫術來合作的系統具有幾種實用的象徵，每種象徵自然各有它自己底社會基礎，可是一切教儀都有一個共同的目的：那就是供給部落底豐富消耗。這樣看起來，圖騰制底社會方面，是可以利用原始的巫術社會學底一般原則來加以解說的。圖騰族與相因而生的圖騰教儀與信仰，不過是分門別類的巫術以及一家包辦某一巫術的趨勢所產生的一個例子而已。這種解說，似乎太簡略了，然而我們要表明的，乃是說：圖騰制在社會組織、信仰與教儀各方面，都不是偶然的現象，而是自然條件底自然結果。

這樣，我們在前面提出的問題，乃得到解答了：人類底選擇願意選擇出幾種有限定的動植物，以及這等選擇願意用儀式來表現的方法，用社會來培養的途徑，都似乎是原始生活底自然結果，是蠻野人對於自然物的自然態度底結果，是蠻野人所操業務底結果，按物競天擇的眼光來看，人對於實用上不可缺少的東西是不應該減少興趣的，他自信具有控制這類東西的本領，是更可幫助他底成功，增加他底力量，提高他底觀察力與知識，以更明白這類東西底習性的。這樣看起來，圖騰制乃是原始人在「生存競爭」上得到口實，是宗教給他的賞賜，以便他更能有效地應付四

遇的有用品類。同時，圖騰制使原始人對於他所依靠的動植物發展一種虔敬的態度，因為他對於這些東西既是感激的，又因需要而不得不加以殺害。可是這種虔敬的態度又因一種信仰而產生，即認為人與人所依靠的自然勢力乃屬同流的信仰。這樣說來，圖騰制這種信仰，行為，社會組織等系統，在初看之下似乎只是蠻野人所有的孩氣，與正事無關，而又影響不良的玄想，但是仔細看下去，乃在這種制度裏面看出精神上的價值，看出生物學的意義來。

第四節 死亡與羣體統協

宗教底一切源泉之中要以死亡這項生命底最末高節，無上的轉機，為最重要了。死亡是通於另一世界的大門，這不只是字面的意義而已。據初始宗教底大多數學說來說，宗教底發軔不都是來自死亡這件事，也是很多很多來自死亡這件事的。關於這一點，系統的學說在大體上都是對的。人類不能不在死底蔭影之下生活，凡與生活很親而且享受圓滿生活的人，更不能不怕生活底盡頭。於是同死打了交關的人，乃設法尋求生命底期許，死與永生，這就是不死的欲求，像現在一

樣，永遠都是人類預言底最動聽聞的題目。人因生命而有的極其複雜的情感，自然也要在死亡這一面找到相當的態度。不過在生命上伸展了很長的時間，藉着種種等等的經驗與事故來表現的，要在生命底終了緊縮成單獨的關節，因而發動極強烈極複雜的宗教表現罷了。

即在極其原始的民族之間，對於死亡的態度，也比一般人想像的更不知複雜了若干倍，更與我們自己底態度接近了多少倍。人類學家常說，未亡人底主要感情乃是對於死屍的反感與對於鬼魂的恐懼。大名鼎鼎的馮德（Wilhelm Wundt）竟將這樣的二重態度認作一切宗教信仰，宗教行為底核心。然而實際上，這種看法只是半面真理，而且半面真理，便等於完全不是真理。實際的情緒，是極其複雜，甚至於互相矛盾的。顯然可見的質素，一面是對於死者的愛，一面是對於屍體的反感；一面是對於依然憑式在屍體的人格所有的慕戀，一面是對於物化了的臭皮囊所有的恐懼。這兩方面似乎是合而為一，互相乘除的。這種情形，在當前行動底自然流露上可以看得見，在喪禮底程序上也可以看得見。最近的親屬，如母之妻子，妻之喪夫，子女之喪雙親，不管在屍體底裝殮或處置上，也不管在葬後的禮儀或祭祀上，都是具有某種程度的反感與恐懼同真誠的愛戀混在一

起，從不會單有消極的質素表現出來或者是佔了優勢。

喪禮是在全世界上特別相似的。死亡快要到的時候，最近的親屬永遠要聚在一起，有時全地方要聚在一起，聚在將死的人底跟前；而死這專私的行爲，任何人惟一最專私的行爲，乃變成一項公共的事故，一項部落的事故，依常例，即刻便有一點遠近親疏之分，有的守着快要絕氣的人，有的預備死後的事物，有的或者更到甚麼神聖地方進行一些宗教活動。譬如說，梅蘭內西亞底某種地方，便以姻親來措置喪儀，真正的宗親則迴避到某種距離；澳洲底某種部落，便採取反過來的辦法。

人實在斷了氣以後，於是洗屍、施膏、加以裝飾，有時更將口與竅填滿，臂與腿束起來。這總可以大家同看，而且最重要的一幕也在此時開始，那就是舉哀。有的人倘若在蠻野人之間看見過喪禮，同時也在勞力未開化的民族之間看見過相當的舉動，便要十分覺得各處都是大同小異了。各處都有多多少少的因襲化了的舉哀，有時在蠻野人之間竟到毀身擻髮的地步。這等舉動都是在大眾面前來辦，而且附帶着居喪的記號，即如在身上抹黑或抹白，將頭髮薙了去或者披散起來，將衣服弄得很奇怪或者撕亂一類。

當場舉哀是在屍體底左右。屍體不但不是要躲避的，要怖畏的，通常實在是熱情底中心。常有儀式特別要在屍體上表示撫愛或誠敬，以致於將牠放在活人底腿上，加以摸弄。但同時這等舉動又是危險的，有反感的，是不得不用犧牲精神來執行的責任。這樣布置一些時候以後，不能不將屍體加以最後的處置了。處置的辦法，最常見的是放到或埋或不埋的墳裏；委棄在穴內、架上、空樹裏、或者還在荒野；焚化或者漂蕩在獨木舟裏。

我們現在或者到了最重要的一點了。那便是彼此相反的二重趨勢：一面要保存屍體使其全部完全無缺，或者最少也保留其幾部；一面又要將牠拋棄，避開視線，或者將牠完全毀滅。焚化與用木乃伊的辦法來藏屍，便是這二重趨勢底極端表現。若將焚化，或木乃伊，或旁的居間處置法看作某種信仰底偶然結果，看作某種文化底歷史階段，而以爲該項處置法所以通行的原因只在播化接觸等作用——凡這樣看的，都是錯誤的，不可能的。因爲在一切喪事的風俗上，居喪的親屬、朋友、或愛人都清清楚楚地表現出心裏的根本態度：對於死者所遺留的一切都留戀而瞻顧，因死而產生的變化又使他們惶恐而怖畏。

這種二重態度底表現，最極端最引人注意的一種，便是使人極不舒服的「人肉聖餐禮」，那就是用虔誠的心理來分享死肉人的風俗。行這種禮的，確是充滿了憎忌恐怖之情，事後多是大吐特吐的；然而同時，這乃是絕頂的敬愛忠盡的行爲。我所見過的新幾內亞（New Guinea，澳洲北）底梅蘭內西亞人（Melanesians），雖然因爲這種風俗被白人政府所厲禁而不敢公然舉行了，可是吃死人肉是神聖不可侵犯的責任，於是寧可冒着刑事犯而偷偷地舉行。通行於澳洲與帕普阿（Papua，或指新幾內亞全部，或專指其東南部）一種風俗，將死人底脂肪塗在活人底身上，或者就是吃死人肉底一種演變，也未可知。

行一切這等禮，都是要保持活人與死人底聯系，同時又有一種趨向要斷絕這種關係，所以喪禮乃被認爲不詳之物，與死屍的接觸乃被認爲不潔而危險；所以執行這種禮的人都要沐浴淨除，行祓禳禮，使與死者的接觸不復留有痕跡。然而喪禮之所以爲喪禮，又不能不使人戰勝退避怖畏之情，而以虔誠愛慕爲佔優制地位的情操，而且堅持一種信念，相信來生，相信魂靈不死。

這樣一來，我們就討論到宗教最重要的功能之一。我們在前面的分析，注重的是因接觸死與

屍體而產生的直接情感，因為這等情感是限定居喪者底行為最根本而有力量。但同這等情感相因而來的，更有魂靈的觀念，相信死者復有新的生命。這就是我們要回過頭來討論有靈觀（animism）的問題的時候。我們起始檢討原始宗教事實一開端，已經提到有靈觀了。然而甚麼是靈呢？對於靈的信仰，又有甚麼心理上的根源呢？

蠻野人極怕死亡，這大概是因為人與動物都有根深蒂固的本能的緣故。蠻野人不願意承認死是生命底盡頭，不敢相信死是完全消滅，這樣，正好採取靈的觀念，採取靈魂存在的觀念。至於這種觀念是因甚麼樣的經驗而來，泰勒已經發現到而且敘述過了。人類捉到了靈的觀念，乃得慰安的信仰，相信靈的一貫繼續，相信死後的生命。然而這種信仰不是沒有困難的，因為人與死在面對面的時候，永遠有複雜的二重心理，有希望與恐懼交互錯綜着。一面固然有希望在慰安我們，有強烈的欲求在要求長生，而且輪到自己又絕不肯相信一了百了；然而同時在另一面又有強有力的極端相反的可怖畏的徵兆。感官底證明，明明是死屍腐爛，逝者長逝了；所以本能上顯然惶懼的提示，似乎在一切文化階段上又不能不使人感到完全消滅的危險，承認莫可名言的可怕的徵兆。這

樣，乃有宗教插進腿來，解救情感在生死關頭的難關；宗教底辦法，乃是採取積極的信條慰安的見解，在文化上有價值的信念，使人相信永生，相信靈底單獨存在，相信死後脫離肉體的生命。宗教給人這樣解救的信仰，更在種種的喪禮上面，祭禮上面，與死者相交通的各種禮上面，而且藉着祖靈崇拜等，以使這樣的信仰表裏充實，具體而可捉摸。

這樣看起來，不死的信仰，乃是深切的情感啓示底結果而爲宗教所具體化者；根本在情感，而不在原始的哲學。人類對於生命繼續的堅確信念，乃是宗教底無上賜與之一；因爲有了這種信念，遇到生命繼續底希望與生命消滅底恐懼彼此衝突的時候，自存自保的使命纔選擇了較好一端，纔選擇了生命底繼續。相信生命底繼續，相信不死，結果便相信了靈底存在。構成靈的實質的，乃是生底欲求所有的豐富熱情，而不是渺渺茫茫在夢中或錯覺中所見到的東西。宗教解救了人類，使人類不投降於死亡與毀滅；宗教盡這種使命的時候，只利用關於夢、影、幻像等觀察以爲助力而已。有靈觀底核心，實在是根據人性所有的根深蒂固的情感這個事實的，實在是根據生之欲求的。

這樣，緊接死亡而來的喪儀，可以看作宗教行爲底則例；對於不死的信念，對於生命底繼續與

幽冥世界的信念，可以看作信仰行為底原型。在這裏，與在上面所敘述的宗教儀式一樣，行為本身便是目的，不假外求。喪禮中的傷悼與對於死者的處置，都是表現悲哀的情緒與全地方底損失的。居喪的人所有的自然情感，都被喪禮所認可，被喪禮所排演出來；於是藉着自然的事實，而創造出社會的事故。可是，話雖這樣說，雖說在悼傷哭泣殮葬之中並沒有另外的目的，然而這類行為底本身也就盡了一種重要使命，一種對於原始文化極有價值的使命。

甚麼使命呢？我們已經見到：人世的禮所有的功能，是使傳統神聖不可侵犯；關於食物的禮，因聖餐與獻祭而使人天一體，使人與產物豐饒的勢力合為一體；圖騰制，使人對於環境所有的唯用是視的選擇趣意步調整齊，有則例可尋。倘若我們這樣對於宗教採取的生物功能觀是對的，則整個的喪禮必也有類似的使命，是不容懷疑的。

原始社會常是人數很少的，一個成員底死，自然不是無關輕重的事。一個地方社會而失掉一個分子，特別是這個分子是個重要人物的時候，那簡直是損失很大的。這樣的事，簡直會被壞常態的生活，動搖社會底根本。我們在上文提到的強大趨勢，如投降於恐怖惶惑之情；拋棄了死屍而逃

開本村，毀滅了死者一切的遺物以免不祥等等——這樣的衝動都是存在的，倘若沒有辦法的話，便會十分危險，便會分解了團體，毀滅了原始文化底物質基礎。所以原始社會裏的死亡，並不只是減少了一個人而已；死亡這件事發動了自保本能底一部深厚勢力以後，是會危害羣體底統協的。可是羣體底統協，又是極其要緊的；必是有了這個，然後纔有社會組織，纔有傳統，而且說到末了，纔有整個的文化。倘若初民完全因為對於死亡的反應而投降於破壞組織的衝動，那邊有甚麼傳統底持續，還有甚麼物質文明底存在呢？

我們到此已經明白，宗教注意到自保本能底另一套勢力，使因生底欲求而來的積極衝動得到聖化的作用，變得有條有理，於是人心乃得安慰，乃得精神上的完整。宗教又不但專使個人精神得到完整，同樣也使整個社會得到完整。喪禮能使活人與屍體保持一種關係，使這關係牽聯到死亡底本身；再有信仰使信靈底存在，且信靈底善意或惡意，更加上追悼的禮，祭祀的禮——有了這些，宗教便可戰勝恐懼、失望、灰心等離心力，而使受了威脅的羣體生活得到最有力量的重新統協的機會，再接再厲的機會。

簡單一句話，宗教在這裏所盡的使命，乃是保障了傳統與文化來戰勝失敗了的本能只在消極一面的反應。

講完了喪禮，我們便檢討完了宗教行為底主要種色了。我們在檢討的途中所遵循的線索，是跟着生命一步一步的轉機或關節；但因生命關節而進行討論的時候，我們也討論了附帶問題，如圖騰制，對於食物的教儀，對於生存的教儀，祭禮與聖餐，對於祖先的慎終追遠，以及對於靈的信仰與儀式之類。然而我們以前提到的另一種色的宗教行為，現在已是回頭討論的時候了——那就是季節的宴會與具有公共或部落性質的禮儀。

(註一)在中國即等於冠禮與婚禮。

(註二)人類學兩大派別，一派說人類歷來就是一夫一婦的，一派說單婦乃是由着更古的血族婚嫁等演化而來。後者見莫爾根(Morgan, 1818-1881)爲代表，前說以魏斯特馬克(Westermarck, 1862-)爲代表；兩說都是十九世紀的產物。據英國近代學刊(The Modern Quarterly)底編者開魯爾頓(V. F. Calverton)在所編人底形成(The Making of Man)一書底緒言曾引許多權威，特別是卜里法特(Robert Briffault, 1876-)證明魏氏底說法十分錯誤，說他底著作所以受人歡迎乃在迎合了資產階級底心理，爲十九世紀的資產階級創造

了理論的根據。開氏說最近的人類事實已超過兩派原來陣地。原文已由譯者譯出，曾在大公報現代思潮第一二九、四、各期（二、一、一年四月九日起）發表，又附錄在所譯馬氏底 Sex and Repression in Savage Society，再底末尾，讀者們可參看。譯本名兩性社會學：母系社會與父系社會底比較，商務出版。

（註中）Labor, sin 是較 Savagery 進一步的社會。鄒野是鄒鄒之鄒，沒有鄒網的意思。故普遜所說的野蠻爲變野，也是要避免普遜鄙視的含義。

註四、參看馬林諾斯基底西太平洋圖攔次人（一九一三年）與在一九二一經濟雜誌（Economic Journal）發表的原始經濟一文。圖恩瓦德（Krich Thunwald）底「經濟發展自開始以來所取的形式」（Die Gestalt-Hung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen heraus）一見一九二一年出版的馬克司章伯斯紀念冊（Festschriftsgabe für Max Weber）。

第四章 原始教儀底公共性與部落性

公共性底宗教集與儀式乃是一股宗教底必然之點，最神聖的動作都是「集團與執行」。宗教有信徒在，信徒的儀式要一致也，祈禱、祭、乞願、謝恩，乃是宗教儀式底原型。宗教需要整個的集團，以使分子共同崇拜聖物與神祇，同時社會也需要宗教以維持精神上的律法與治安。

在原始社會以內，崇拜典禮所有的公共性質，宗教信仰與社會組織之間所有的交互影響，至少是與高等文化同樣顯著。試看我們提到的各種宗教現象，便足以知道子女降生的禮，以重人世的禮，人成以後的喪禮，求嗣的禮，道喜的禮，以及回聘等禮，無一不是公共的，集合的；行禮的時候，常是影響了整個的部落，集中了所有的精神氣力，數目衆多的人聚在一起這樣的公共性質，在季節的宴會上，求慶祝，乞或者漁獵底頂點，是特別顯著的人。在這等宴會席上可以盡情歡樂，享受豐盛的收穫與漁獵所得，而且親朋社會，以使各地方總動員而到協和一致皆大歡喜的程度。有時

在這種場合，已故的親屬也要回來參加；那就是祖靈與其池親屬底靈回來享祭、享奠，而與活人在一起執行禮儀，分享歡宴。即使死者不來的話，也有活人紀念他們；紀念他們的形式，則常是祖先崇拜。這等的會集，是時常有的，也更形成收倉的禮與其他關於生長繁盛的禮。然不管這等會集還有甚麼旁的問題，都是沒有疑義地必有宗教來要求季節宴會底舉行，以使多數的人可以參加，可以穿着好的，吃着美而豐的，脫離了日常禁忌與規程底約束來盡情歡飲。這是大家見面的機會，特別要解除了社會上男女關係上種種例有的界範；不但要任着食量來吃，簡直是用種種方法來引誘，你不得不大吃特吃在這種與人同樂的情況下，一切好的都要展露出來，都要大量恢宏地彼此共享。所以品物底設備是要豐富的，同時人也要多，要變成一團，要將全部落合而為一。

與這類季節的會集等事實並列的，還有許多顯然是社會負面的，也該提舉出來；那就是幾乎所有宗教儀式都是部落性的，道德的規範是通行於全社會的，犯罪是有傳染性的，在原始宗教原形中，這只靠宗教與傳統使有極大的勢力，甚至一切以上部落全體這個社會單位實際是與宗教教一而二而一的；這就是說，原始宗教是千百年的習俗，分以八個端點。

第一節 社會便是上帝底實質說

以上所述的一切事實，特別是第末一項（宗教與社會一而二而一），都是證明宗教是一件部落的事；在這一點上，使我們不能不想起司密斯（Robertson Smith）底名言。司氏說，原始宗教是地方底事，不是個人底事。這樣過分的說法，含有很多的真理。但在科學上，見到真理在甚麼地方是一件事，將真理發掘出來使其大白於世界乃另是一件事；二者是絕不相同的。實際說，司氏對於這個問題的貢獻，只在發了一個重要的問，問「原始人爲甚麼在公衆面舉行禮儀？而『問』社會與宗教所啓示而且崇拜的真理之間具有甚麼關係？」而已。

對於這等問題，據我們所知道的，有的近代人類學家給了犀利的解答，給了顯著充分的了不得；而實際則是極其簡單的解答。杜爾幹（Durkheim）教授及其徒衆底主張，以爲宗教是社會的，因爲宗教所有的一切「實體」，「上帝」或「衆神」，以及一切造成宗教物的「質材」，都不過是神化了的「社會」而已——不過是社會而已。既不多又不少。

這種學說似乎足以解說教儀底公共性質，足以解說人這社會動物由着集團生活得到的啓發與慰安，足以解說原始宗教所有的不寬容，道德規律所有的迫力，以及其他相類的事實。這種學說也足以滿足近代人底民主偏見；這偏見表現在社會科學裏面的就是要用「集合的」而不用「個人的」勢力來解釋一切的那個趨向。杜氏底學說使「天聽自我民聽」(Doa indod xoa) (Doa)的說法顯得是清醒而科學的真理，必是近代人所心悅誠服的。

然而仔細一想，我們對於杜氏底學說便不能不有嚴重的懷疑。每個真有誠懇深切的宗教經驗的人，都知道宗教情緒最強烈的場合乃在孤獨的時候，乃在離開世界而專心致志不爲名利所擾的時候，而不在萬目睽睽之下。那末，原始宗教能够完全離開孤寂中所有的啓發嗎？凡是親眼看見過蠻野人或者仔細研究過這類文字記載的人，都不會懷疑原始宗教也在孤寂中得到力量的。成童行入世禮的時候所有的隔離，受靈試的時候所有的個人親切的苦身焦思，在曠野僻靜的地方與神、靈以及其他勢力所有的交通，都足證明原始的宗教生活是常在孤寂中的。再一方面，我們在前面已經見過了，倘若沒個人臨死以前恐懼憂惶的心理，沒有個人在這一刹那的宗教情緒，便

也不能解釋永生的信仰。同時原始宗教也不缺乏先知、靈媒、預言家，以及專在宗教上作解釋工夫的人。這一切的事實，加在一起，雖絕對不會說宗教是單獨個人的，也使我們不易明白爲甚麼宗教會成了單獨的「社會的」。

況目說，道德之所以爲道德而不同於律法與風俗者，乃在道德係由良心來制裁蠻野人不犯禁忌，並不是因爲怕社會的處罰或輿論的制裁。他所以不這樣，一部分因爲他怕神靈見怪，但主要則因爲他底良心與個人責任不允許他這樣。禁忌中的圖騰，亂倫常的交通，不准吃的物與不准作的事，都使他自然而然地相遠。據我所看得見感得到的，蠻野人對於禁忌中的事物恐懼退避不敢回還的程度，實與虔誠的基督徒避免犯罪的情形，毫無二致。這樣的心理態度，自然有一部分是由於社會底影響，因爲特殊的禁令是被社會傳統所指爲不可向還的。然而傳統之所以有效，乃在個人在心靈的深處與它潛移默化視爲固然了。所以宗教既不絕對是社會的，也不絕對是個人的，乃是社會與個人底化合物。

杜爾幹教授底驚人學說認爲「社會」是「上帝」底原料；他這種學說底根據是對於原始

部落節令的分析。他研究的季節禮儀，特別是屬於中澳的。他以為中澳民族之間「在民衆集中的時期而產生的集合發揚的精神」是製^告。一切宗教現象的動因，「有了這種集合發揚的精神，纔會產生宗教觀念。」杜教授是這樣加重個人感覺到自己已是會衆之一員的時候所有的情感沸騰，發揚，以及力量底增加的。然我們稍一思考，便足以知道：即在原始社會裏面，情感底昇騰與個人超越了自己的經驗，也並不限於聚會與羣衆現象。情人接近了對方，勇士在危險的境地征服了恐懼，獵人在與野獸搏鬥的時候，匠人完成了他底傑作的時候，不管在蠻野社會或者在文明社會，都會在這種場合覺着面目一新，超越了自己，得到了較高的力量此外死兆懂懂的時候，憂心忡忡的時候，喜慶盈盈的時候，一切這樣個人在孤獨中幽幽咀含的時候，都會沒有疑義地充滿了宗教靈感之流。大多數的宗教儀式雖然是在稠人廣衆中舉行的，可是不少的宗教啓示則是來自幽靜處。

再觀另一方面的事實，原始社會以內有許多集合行爲都是富有發揚騰越等熱情的；這等程度並不亞於任何宗教儀式所有，可是毫無宗教色彩無關。據我在梅蘭以西亞所見到的集合的圖

藝工作，當工作興味正濃，歌聲相應，而且彼此歡呼賭勝的時候，是充滿了「集合發揚的精神」的。然而這裏的精神完全是世俗間的，不與神聖界相干；社會在這等行為以及旁的公共事務上「顯示了自己」的，也沒有神性的榮光，神形的模樣。一個戰爭，一個水上競賽，一個全部落的貿易會集，一個村俗的誼誼吵鬧，不管在社會的觀點與心理的觀點上，都是羣衆沸騰的例子，可是都產生不了宗教。所以「集合的」與「宗教的」雖然彼此可以犯界，但絕對不是廣義相一致的；同時，我們在孤寂中可以找到許多宗教上的啓發與信仰，乃在不少的羣衆沸騰的情形中並找不到宗教上的恩義與效果。

我們倘若更將「社會」底定義加以引申，而將它看成永久的實體，看成藉着傳統與文化而相延續的實體，以使每一世代都被上一代經驗起來，藉着社會底文化遺業來範鑄成相類的一代——我們倘若這樣看的時候，能够說「社會」乃是「上帝」底原型嗎？然而就是這樣遷就，原始生活底事實也與這個學說不相容納。因為傳統是個包括社會儀則、風俗、技藝、知識、命令、教訓、傳說、神話等等的總和，只有一部分是宗教的，旁的都在實質上是世俗間的。我們在第二章已經見到了，

原始人對於自然界有經驗而且實用的知識乃是他的底藝術、技能、經濟活動、建設本領等基礎，但這些知識又是社會傳統底一部獨立領域，不與神聖的領域相干。社會本來是可以保管世俗一面的傳統的，但是神聖一面的傳統纔屬宗教範圍，那麼社會又怎好成了宗教的原則，成了神祇呢？況且說，我們也見到宗教底主要任務之一，特別是在入世禮與部落的神祕教儀上，乃是要將傳統底宗教部分得以神聖化；那麼，宗教又怎好由着靠宗教而神聖了的去處來得到它自己底地位呢？

實際說，只有在字眼上玩把戲，只有用兩面佔便宜的詭辯，纔會使「社會」等於「神」等於「聖」。真的，我們倘若說「社會的」便等於「道德的」，然後再引伸起來，使這觀念包括「切信仰，一切行為底標準，一切良心底律令；然後更將「道德力」人格化起來，說他就是「集合靈魂」，那麼，「社會」不就等於「上帝」，而不用了不得辭鋒來辯護這個命題了嗎？然而，道德的規律既然不過是人類傳統遺業底一部分，被認為道德所自出的「力」或「神」又不就是道德，「集合靈魂」這種玄學的概念更於人類學沒有甚麼用處，所以我們乃不得不拒絕宗教即社會這派學說了。

歸結起來說，杜爾幹及其學派底見解，是不能接受的。第一，在原始社會裏面，宗教來自個人的

去處很多。第二，社會以大衆而呈現的時候，並不是永遠可以產生宗教信仰或近於宗教的心理的；同時，集團的發揚沸騰，每每完全屬於俗世間的性質。第三，傳統乃是某種則律與文化成就底總合，兼有「世俗」與「神聖」兩種領域；而在原始社會，這兩種領域又是被傳統把持得緊緊的。最後，因將社會人格化而有的「集合靈魂」，並沒有事實的根據，不合乎社會科學底健全方法。

第二節 蠻野言仰底道德效能

話雖這樣說，但爲持平起見，我們又不能不承認司密斯、杜爾幹及其學派對於原始宗教已經提示出許多適當的要點來。最重要的，就因爲偏重了原始信仰在社會這一面，便發動了許多「要的問題」：即如，原始社會以內，爲甚麼大多數的宗教行爲都在稠人廣衆中集合地舉辦呢？社會在制定道德行爲底規律上有甚麼地位呢？一個原始部落底分子所受的強迫教育，爲甚麼不只有道德，而且也有信仰、神話，以及一切神聖的傳統呢？換句話說，爲甚麼每一部落只有一個宗教信仰的系統而不許意見分歧呢？

爲使這些問題得到一個答案起見，我們必得反到上面對於宗教現象的檢討，重新想起某部已經得到的結論，特別更要注意在原始宗教裏面信仰藉以表現道德藉以建立的技巧或手段。

我們即用宗教行爲本身來起始吧，即用喪禮來說吧。在喪禮上需要宗教的緣故，是因爲人終有一死這個生命關頭。個人需要宗教與禮儀底慰安，沒有再比臨終聖餐更爲急切的了；在人生最末一幕底最末一刹那，使他得到與超自然的勢力證爲一體的慰安，乃是一切原始宗教都要舉辦的事。舉辦這個的意義，乃在戰勝爲最極大的恐怖與爲害極烈的恐懼，因爲對於死的恐怖與恐懼，是蠻野人與文明人同樣未能免俗的。有了臨終聖餐，乃能加強了難調上人類底希望他死而信有個來生，不但較今生爲優，而且有個勝過今生的來生。一切的儀式，都是要表現這種信念。這種人所需要的情緒態度，這是在新舊的教義中所能得到的極大慰安。來生底肯定，對於人對於多禮儀隆重，更覺真足那麼一回事。而分量加著我們已經說過，切蠻野社會之間，死這件事都強迫全地方的人集攏在待死的人底左右，來着他，處置他，而且執行對於他的義務。這等遷移自然不是要同情於他，因爲這樣一來，全體便全惶恐逃亡了義務所包括的一切禮儀，乃是與此

相反的，乃是要戰勝臨死的人容易投降的幾種強烈情緒——戰勝疑懼恐怖之情。實際說，羣體底全套行動都是表現解救的希望與永生的希望，那就是表現個人心中幾種相矛盾的情緒之一種而已。

人絕了氣以後，主人公固然是一死了死了，一可是這幕悲劇還沒有演完。剩下的還有未亡人，還有死者底親屬，這些人，不管是蠻野的或文明的，都同樣不好過，都走到很危險的一場胡塗的精神狀態。我們對於這種心理，已經分析過了，知道人在兩重心理的矛盾歧途上，爭扎在恐懼與敬愛兩者之間，是可以精神失調的，爲使避免失調而得精神的完整起見，宗教教人自拔的方法可以說是在精神方面與神聖化的喪禮合作。我們知道在喪禮裏面表現了一種信念，相信人在外後尚有生命；而且表現了一種道德態度，使活人感到對於死人的責任。屍體與死者（屍體背後的人格）是既可怕又可愛的有潛勢的對象。宗教使死屍變成神聖義務底對象，於是加重了這種二重態度底後一半，那就是加重了愛。這樣一來，活人與死人之間的聯系便保存下來，以使文化底延續與傳統底安全得到重要的助力。凡此一切，我們都見得到，各地方社會是執行了宗教傳統底命令，然而

如此執行的用意，又只是爲了幾個人底利益，爲了死者親屬底利益，以使他們自拔於內心的矛盾，全地方社會所以如此執行宗教傳統底命令的緣故，便因爲如此乃是這種矛盾底解決。我們也要知道，活人在這時所有的經歷，也準備了他自己將來應付死亡；因爲親長底死亡而自己已經歷到的永生信念，必使他更清楚地覺到自己底來生。

在這裏的一切，我們都要弄清一種分別：儀式所有的信仰與道德是一件事，進行這種信仰與道德的方法，或者說所以能使個人接受自己底宗教慰安的技術，乃另是一件事。解救個人的信仰，使他相信死後尚有精神永續，乃是個人心靈所固有的，非因社會創作而來。所有內在趨向底總和，一般叫作「自深本能」的，便是這種信仰底本根。我們已經見到，相信永生，乃是因爲我們難於承認自己底毀滅或者近人與親愛的人底毀滅。這種趨向，認爲一個人會終於消滅無餘是不堪設想的，是破壞社會的。然而不堪設想的想法乃永遠潛伏在個人的經驗裏面，使個人的經驗潛伏着恐懼；宗教免除不堪設想的恐懼的辦法，只是用儀式來證明人死不是毀滅，尚有來生可恃而已。

至於宗教底這種辦法，是因爲有個「天意」在這指導人類底歷史呢？還是因爲天演的過

程會使具有永生信仰與教義的文化得以適而生存，生存而傳播呢？這都是哲學上的問題或者玄學上的問題。在人類學家底本分上，倘能指明某種現象是在社會底完整與文化底延續上有價值的，那就够了。無論怎樣，我們也見到，宗教在這裏所作的事，乃是根據了人類本能所提示的兩種態度而選擇其一罷了。

不過這樣選擇了以後，便非由社會來執行不可。未亡人因自己充滿了愛懼恐怖之情，是不能專靠自己底力量來應用永生的信仰，來振拔自己的。於是羣體便來幫助了，不是親自居喪的旁的社會分子，因為同情者情，未將心靈爲矛盾糾結所困惑，很容易遵從宗教底命令來應付這樣的生命問題。於是難中人可以得到這些人底慰藉，可以渡過宗教儀式所給與新人經驗。據他人之慨是容易的；就地方全體來說，大多數既未感到少數人底震撼，所以能靜行其容，所以不能難。當事人既經歷了宗教的儀式，而得到永生底啓示，他底底啓示，以及與死者自相通而啓示，於是覺得別有天地，不同或感，且接受了宗教所命令的是節儉底行動，而執行這種命令的乃是社會全體。

同時，我們又明白，節義底慰安不是臨時假造的，乃是根據人類內在的情緒因爲遇到死亡而起的兩種矛盾趨向而來；宗教的態度不過是擇其一端，擇了來生的希望，而用儀式來取信於人罷了。在這裏，羣衆底參加更加重了這種希望，因爲那是大多數的人強有力的證據。稠人廣衆中對人觀聽的禮，有影響處便在信仰有傳染作用，其體共守的行爲有莊嚴感人的作用。全時如一地舉辦真摯肅重的禮，足使沒有關係的人人受感動，更不用說當事人在裏面參加的了。

可是我們仍要加重的，乃是將社會合作看成執行信仰所必需的唯一手段，是一件事。將信仰看作社會底創作或社會底自啓示，另是一件事。社會可以宣布幾種具體的真理，可以給與社會分子在精神上的慰安，但不憑空向他們說，說它自己便是真理。

（討論了關於死的宗教儀式，現再討論旁的宗教儀式）

我們已察見成童入世禮見到宗教底作用乃在奠定某種勢力某種人格底存在，使人可以部嘗的律法即由這種勢力或人格而來，教訓給這入世新手的道德規矩也是因爲這種勢力或人格而來。爲使這個信仰容易成人，勢力強大，官冕堂皇起見，便有隆重的典禮，艱難的準備，很受出聘的

靈試。於是這位青年得到一項永遠忘不了的經驗，在個人生命裏獨一無二的經驗，也就藉着這種經驗學到部落傳統教訓，部落道德底律令。在這時候，全部落總動員；一切權威都來參加，以為禮儀中所啓示的作見證，見證這些東西底勢力與真實。

在入世禮也像在喪禮一樣，我們所應付的是個人生命裏的轉機與因轉機而有的精神衝突。青年在這春機發動期，要試驗他底體格，要應付他成熟了的性慾，要參加部落的生活。這些事都給他以希望，權利，誘惑，但同時也給他加上擔負。所欲的事與犯錯的事在這裏使青年不得安寧，適當的結局自然又是使他遵從傳統，受部落道德對於性的制裁，承當起男人所要承當的負擔來；成就這樣的途徑的，乃是靠着入世禮。

人世禮底公共性，乃在一面足使最高的立法主宰顯得莊嚴偉大，一面又足使道德底教訓純全一致。這樣一來，所有的禮儀便都變作具有宗教性質的教育，一種緊練的教育。這裏的教育，與一切教育一樣，教給青年的原則乃是經了選擇的，乃是僅僅根據個人所已秉賦的加以選擇，加以注重，使之固定而已。在這裏也和在一旁處一樣，公衆底參加乃是一種手段，訓練的內容則是個人所本

有，非爲社會所造作。

提到旁的教儀，如收穫節，圖騰節，新收底登獻節，以及賁示食物的儀式，也都是利用宗教來使豐富與安全神聖化，且使大衆對於外界利用厚生的力量養成崇敬態度。這裏也是將羣衆參加當作合適的手段，來建立食物，積聚，豐饒等價值。向一切人來賡示，使一切人來欣羨，使任何生產者彼此互競產物底豐美，都是產生這種價值的手段；因爲不管是宗教價值還是經濟價值，每項價值非有普遍性不可。然而這裏所能見到的，也只是將個人兩種可能的反應選了一種而加以偏重。積聚起來的食物，是有兩種處置法的；不是浪費了，便是保存起來。浪費的趨勢可使當前享樂，不顧將來；保存的趨勢可使講求貯藏的方法，用來以達高一等的文化目的。宗教在這種場合的作用，乃是對於在文化上有價值的態度加以青睞，打上印記，且用公衆行爲加以推行。

上述節季宴會所有的公衆性質，還有另一種在社會上很重要的功用。一個自成文化單位羣，分子之間必要隨時彼此接觸；但這接觸，除了好的影響，可以互通情懷，增進系結以外，也有彼此衝突的危險。在饑荒顛沛的時候，在食色兩慾亟待解決的時候，倘若大家接觸起來，則危險性更大。

可是在豐富的時候而有的部落宴會，因為每一個人都與自然界具有聯繫，而且也就與每個人都彼此容洽無間，則是容易充滿了道德的空氣的——充滿了善意與諧和的空氣的。在這種場合，偶爾會有一金吾不禁一的情形，偶爾會解放了兩性底約束，禮法底限制，大概也是因為彼此兩無猜嫌吧？一切打架鬧意見的動機，於是都消滅了，不然，一個部落的大聚會哪能盡歡而散呢？我們就明白善意與諸神底應酬，是聯帶着此種結合而來的。安本能的僅在消極一面的禁忌了。在德性底範圍，沒有再高過熱衷的；不啻在原始宗教或文明宗教，慈悲都遮掩了很多很多的罪孽——不，勝過了很多很多的罪孽。

或者我們用不着對於這種宗教行為再詳細地討論了吧？圖騰制是族底宗教，主張族人都是圖騰獸底後代，或與圖騰獸為同源，說全族人集合力量，可以支配圖騰獸底產量；所有的族人，都要共同遵守圖騰禁忌，而且都要對於圖騰獸保有崇敬的態度。這很顯然，圖騰制是要以公眾儀式為頂點而有分明的社會性質的。祖先崇拜底目的乃在將家、將氏、或部落弄成一個單獨的社會團體，也自然會因為性質本身而使分子集中到公共的禮儀了。然則不成其為祖先崇拜了。此外，各羣各

部落，各城市底保衛神，各行各業底專門神，當然也會根據定義，而為相當的團體所崇拜。

介在巫術與宗教之間的教儀，如公共的團蒸禮，漁獵禮等，更顯然要在公共面前舉行，因為這些禮雖然大與相關的實際事業有分別，也是這些事業底相對體。一面是實際事業底協作，相對的一面便是大眾舉行的禮儀。禮儀將工作團體藉着崇拜的行為來結合起來，纔算盡了，在文化上的功能。

實際說，我們即不具體地分別討論各種宗教儀式，也可用抽象的論斷來證明我們底題旨。我們可以說，宗教既是集中在重要行動的，一切重要行動又都需要協作團體底共同參加，共同發生趣意，所以任何宗教儀式必得是公開的，必得要羣衆來舉行一切人生底轉機，一切重要的企業，都是引起原始社會底共同趣意，而且這些轉機與企業又都有巫術的或宗教的儀式；那麼，共同進行企業的社羣，或因人生轉機而牽引來的社羣，不也是舉行儀式的人物了嗎？不過這樣的論斷，確是正確了，究不若我們底具體敘述更使我們明瞭宗教行為利用公眾而收功效的微妙曲折處了。

第三節 原始宗教底社會貢獻與個人貢獻

我們現在不得不作的結論，乃是：公開是宗教啓示在原始社會裏不可或缺的手段，但社會既不是宗教真理底創造者，更不是自己佈露一下便可成了宗教。教義而必要擡出公衆來，道德而必要團體來宣示，乃是有幾種原因在。我們現即總括這些原因如下。

第一，佈露神聖而超自然的事物的時候，打算要莊嚴富麗，非有社會來合作不可。有全社會來一心一意地舉行典禮，便會產生威信無邊的空氣。在這種集合行爲上，當時並不急需信仰底慰安，並不急需真理底證明的人，也都幫忙需要這等真理慰安的人。命運中惡意而破敗的勢力，乃因這樣一種互相保險的制度而分擔起來，以使當事人不爲精神的難關所困。居喪的時候，在情發動的時候，禍難臨頭的時候，以及一時的財富可正用可邪用的時候，宗教都可規範正當的想法，合宜的辦法，而由社會來執行這種規範，且更全體一致地來反復這種規範。

第二，用羣衆來舉行宗教的信條，是在原始社會維持道德上所不可缺少的手段。我們已經知

道，每一個信條都有道德的勢力。而道德要有力量的話，非有普遍性不可。社會繁結底維持，權利義務底互惠，以及分工合作底可能，都要靠着普遍的行為標準，都要靠着每個社會分子都知道所被期望者是在甚麼地方。道德底規律而不被人所期望，而不期望得可靠，便沒有成為規律的可能。原始社會以內，完全沒有根據裁判與懲罰的法律，所以原始組織原始文化底基礎所以能够形成，全憑不假外力的道德規律；所以道德規律，自然具有絕頂的重要。然而這樣道德規律底可能，必要靠着社會以內沒有私家的道德教訓，沒有個人的行為標準，沒有倫理的派別，沒有道德意見上的分歧，但有其信共守的普遍規律，所以道德底教訓必得是公開的，全體一致的。

第三，（這是末後一個原因）神聖傳統底保存與遞嬗，也是需要公開的，需要止行執行的，任何宗教都有一個要點，即其教義必是絕對的，不能改變的，信徒必要的確知道他所信以為實的乃是累代相傳的原樣，絕無虧損假冒的嫌疑。所以任何宗教都有信而可徵的保管人，證明所傳內容底真確，高級的宗教有經典可據，而經文底正確未經改篡，與夫經義底解釋未離本宗，我們知道那是多麼重要的事。原始宗教既無典籍可據，便要只憑記憶。可是他們雖無文字，雖無神學團體，也要

保障他們宗教底一節一目，都是異常不變那麼，只靠記憶來保障而需要終止於唯一方法，就是多數共同參加保障的任務。有的部落要用公衆來傳誦神話，有的時候要將神聖的故事加以正式的宣講，有的信仰要用幾部表現在神聖的典禮裏面，有的傳統又將某部交給特別的團體去保管，如祕密會社，圖騰族黨，高年級團之類；凡此種種，都是原始宗教保障教義的手段。我們見到，凡某一部落有某一教義不算十分公開的時候，必有一個特殊的社會團體來盡保管之責。

以上這些觀點也可解答原始宗教爲甚麼只有正統而不能有寬容態度。原始社會不但道德要普遍，即教義也要普遍，以使人人得到同一的內容。只要我們採取的態度，是將蠻野人底信仰看作不相干的迷信，假裝的把戲，孩氣的或病態的幻想或者頂好也不過算作粗拙的哲學玄想，那我們便難於明白爲甚麼蠻野人將信仰把握得那麼堅固，那麼忠實。但當我們一經查出蠻野人每一信仰條款都是他底生命力，蠻野人底教義就是社會結構底水門汀，而知他底一切道德，一切團結力，一切心靈的慰安都是來自他底宗教的時候——那又極其容易了解他爲甚麼不能寬容了。同時，也很顯然，只要你一經起始輕信他底「迷信」，破毀他底「迷信」，你便破毀了他底一切道德。

而沒有多少機會能夠給他找到一個新的道德。

所以我們很清楚看到：宗教有顯然公開而具有公共性質的需要，道德原則有普遍一致的需要；而且我們更明白，這爲甚麼在原始宗教特爲顯著，乃在文明社會的宗教便較不甚如此。那麼，宗教事物而有羣衆參加而有社會趣意的緣故，可有明確具體，以及經驗上的解答，沒有假藉玄學上的一實體一的餘地，用不着這個「實體」來用假面具顯示給它底信徒，以使他盲目因循底而不而非得神妙莫測而引人入歧途。事實是這樣：社會在製定宗教儀式上是必要的條件，而不是底條件；對於個人心理不下分析的「大」，即於宗教底了解上一步的進展也不能有。

我們在第三章起始檢討宗教現象的時候，我們分別了生猶與宗教；後來我們討論了宗教的時候，則將平鋪完全按下未表巫術在原始生活中這樣重要的領域，現在是我們重新提起的時候了。

第五章 巫術與信力

巫術——哈，這個字眼底本身就好像充滿了魔力，在背後代表着一個神妙莫測，光怪陸離的世界！不用說本來喜好密教，要在密教裏得到終南捷徑的人，能在這種勢力上發生狂烈的興趣，像近來風起雲湧地復活了許多古來半通不通的各種教，而名曰神智學(Theosophy) 伍廷芳譯爲證道學，靈學、精神學，以及其他甚麼似是而非的甚麼學，甚麼科，甚麼主義之類，不用說了；就是清醒科學的頭腦，也是對於巫術這個題目愛好甚深的。這，或者一部分是因爲我們希望在巫術裏面找到蠻野人底欲求與智慧所有的結晶，因爲不管是甚麼樣的結晶都是值得知道的。另一部分是因爲「巫」或「魔」，似乎在任何人心中裏都激起某種潛在的意念，激起希望看奇跡的憧憬之懷，以及相信人類本有神祕力的可能等等下意識的信仰。足以爲這一方面作見證的，是迷戀、蠱惑、顛倒邪魔、方術等字眼在詩歌中所有的引力；因爲在詩歌中，語言底魔力以及被語言所激動的情緒，

持久的力量最強，表現的情最顯。

譯者按：原書 *magic, spell, charm, to bewitch, to enchant* 等字，是意義變關的；既有詩歌中情癡，消魂等意味，又是術士所有的專門用語。中西底背景不一樣，此等處極不易譯。中國見美而癡的字眼，都與色相連在一起，不是西洋受了定神法的那樣。（試看莎士比亞 *Tempest*，便明此意。）不與色相相連的，又是純粹心理的字，如「心蕩」，一如「出神」，都不與外界作混成詞——外界是意在言外的；否則，是比喻的字，如「傾城傾國」，不是直接的，不是客我兩界直接的聯系。除了見美而癡這種中魔狀態外，在中國的中魔又的確是中魔，烏煙瘴氣，一點詩意也沒有，在詩歌裏見不到。在詩歌見得到的，只有方士與此相近。可是下一等的方士，乃是上邊的烏煙瘴氣，不在詩界；上一等的又是飄渺神似，美則美矣，但已到了宗教範圍，而超出巫術界。中國詩歌中輕靈的美多係超越現實，重厚的美多在人倫之情，簡直沒有西洋那一套定神法的美。此中牽涉的問題極複雜，非片言隻句所能詳。必是對於社會科學、美學、意義學、認識論等都有素養的人，纔易看得明白，纔有進行檢討的可能。因上文之不可譯，附贅數言於此。又本章極有貢獻處極多，但

亦有未廣處；譯者在下文似有臨時附加按語的必要，即於此處開其端。

但社會學者走到巫術尚在優制一切的地方，巫術尚在完全無缺的地方（即石器時代的蠻野社會），而進行研究的時候，他竟找不到出乎意想的事；所出乎意想者，乃在巫術是完全清醒的，樸素的，甚至於粗拙的；巫術之所以進行，完全爲的是實行。支配巫術的是粗淺的信仰，表演巫術的是簡易而單調的技術。我們在前文分別巫術與宗教給巫術下定義的時候，已經指示出這種情形了。我們說過，巫術純粹是一套實用的行爲，是達到某種目的所取的手段。我們在分別巫術與知識，分別巫術與實用技藝的時候，也見到這種情形了，因爲巫術是深深埋藏難在知識與實用技藝裏面，表面差不多，所以我們必得找些事力會弄清彼此在實質上不同的心裏態度，以及巫術行爲所特有的儀式性質。每個實地研究的人類學家，都吃過苦，都知道原始巫術是極其單調，不足引人入勝的；它進行的方法極有限，皈依的信仰極窄狹，根本的思想也不高明。用一例子來看儀式，來聽取咒語，來把握住巫術信仰，巫術方法，與巫術社會學等原則，你便可以觸類旁通：不但你算明了那一部落底一切巫術活動，而且你可在這世界底任何地方當一個巫術師，而不致灰心：『我要你在

這裏添一添那裏減一減，運用得靈活便成。

第一節 儀式與咒術

我們現在檢取一種標例的巫術行爲，選擇上誰都知道誰都認爲是標準的巫術的黑巫術。在蠻野社會所見的幾種型類之中，作「巫術標」底投擲姿勢的黑巫術恐怕要算最流行了。將一個有尖的骨或棍、箭頭或某種動物底脊骨，用模仿的儀式向所要加害的人底方向刺去、投去、或指着，便算要將那個人弄死。東方與古代關於巫術的書與人文誌及旅行故事等書，都有不少的成法，說這種儀式要怎樣進行。只是這種儀式底情緒佈景，巫術師執行這種儀式時所有的姿態與表情，很少有人提及。然而這些，纔是最重要的現象。倘若一個旁觀的人突然間出現在梅蘭內西亞底某地，而見巫覡正在這用法術，他也許不明白他看的是甚麼，但他不是認爲眼前是個瘋子便要疑心那是盛怒之下的狀態。因爲術師儀式底一件主要行爲不但將骨標指向對方，且要恨怒兇狂地將牠刺出去，反轉來，攪動着，好像翻攪在敵人底傷口；然後猛撲一下，將牠拔出。所以在這裏表演出來的，

不只是暴烈的刺擊，且有狂劇的威嚇。

這樣我們纔明白，巫術行為底核心乃是情緒底表演——不然，表演出來的是甚麼呢？表演出來的自然不是所要達到的目的，因為倘若那樣的話，巫術師便要模仿敵人底死了。就當場情形來看，最合乎情理且為術師所不得不模仿的，乃是他自己底情緒狀態——這乃是他要表演出來的東西。

我能够根據自己底經驗舉出一些相似的儀式來，自然更能够根據旁的記載舉出更多的例子來，但中心的意義都是這樣的。譬如說，用一個像或旁的東西來象徵所要加害的人，然後加以損傷或毀壞；這種巫術也是最顯然地要表現恨與怒。舉旁的例子來說，執行戀愛巫術的時候，執行者要將真人或象徵物來真正地或假裝地捉住，拍打着，撫摩着，表演出害相思病的情人「眼裏出西施」的顛三倒四的樣子。戰事巫術要表演的是憤怒，是攻取的兇猛，是鬪爭的熱情。威嚇黑暗與禍殃的巫術，要表演的是怖畏的情緒，至少也是與怖畏情緒相爭扎得很厲害的狀態；所以這種儀式底基本動作常是呼號，操演武器，燃舉火把，或者像著者自己記載起來的一種威嚇黑暗底定勢力的巫

術那樣，需要術師戰慄起來，很艱難遲慢地念着咒，好像嚇癱了的樣子，而且另一個巫覡走近前來，被這恐怖的圍氛所鎮攝，以致退縮回去。

這一切的行爲，通常都用某巫術原則來加以解說與文飾，實際則一見便知是情緒底表現。這種行爲爲墓所用的質料與法寶也是同樣的意義。巫術所用的匕首，尖端可以傷人的東西，氣味難聞或者有毒的東西，戀愛巫術所用的香料、花、醉人心脾的刺激品，以及經濟巫術的貴重品，主要都是要與巫術所要達到的目的用情緒來聯在一起，而不是用觀念來聯在一起。

然而除了這等用重要的質素來表現情緒的儀式以外，也有用行爲來預兆所期望的結果的儀式；這用傅雷茲爾（Mrs James George Frazer）底話來說，便是模仿目的的儀式。譬如我在梅蘭內西亞所記錄過的一項黑巫術，施術的人便要裝着低了聲音，發出快要咽氣的時候所有的吼喘，然後倒在地上來模仿死底痙攣。不過我們在這裏用不着多舉例證，因爲傅氏底大手筆已將這一類巫術（即威致巫術或模仿巫術）與有聯帶關係的染觸巫術（根據接觸）詳微博引細大不遺了。傅氏也告訴給我們，巫術這偽科學根據「同能致同」的模仿觀念或「一次有關係永遠

有關係」的接觸觀念，也發展了一派特殊的「心術領域」。（參看譯者所譯傅氏金枝中的交感巫術，商務出版。）

有的巫術儀式，又與任何特殊的觀念或情感沒有關係，不在模仿、預兆、或表現這些東西。因為有的儀式簡單得厲害，我們只能說那是直接應用巫力的。譬如施術者站起來，命令起風，於是起風；或者將咒念在甚麼東西上，然後將這東西用於心目的。但所用的東西，也是要十分合乎這個性質的，牠必得對於巫力容易接受，容易保存，而且容易傳給對方；因為這類東西乃是用來裝巫力，保巫力的盛器，直到用在對方以後為止。

然而到底甚麼是巫力呢？甚麼是不但出現在這樣簡單的儀式裏面而且出現在一切巫術儀式裏面的巫力呢？不管一項儀式是表現甚麼情緒的，不管是模仿或預兆目的，或者只是直接的施用，反正必有一個共同點：必有一個共同的巫力——共同的巫術德能，存在施了巫術的東西上面。然這個到底是甚麼呢？簡單一句話，那巫力就是巫術的力量，因為咒總是巫術裏面最重要的成分呢——可是這個不會十足充分地被人認識過。咒是巫術或神祕部分，相傳於巫士團體，只有施

術的纔知道。在土人看來，所謂「道巫術」便是知道咒。我們分析一切巫術行為的時候，也永遠見得到儀式是集中在咒語底念誦的。咒語永遠是巫術行為底核心。

我們研究原始巫術咒語公式的時候，發覺到三項標準成分與巫力的信仰有關。第一，是聲音底效力，是對於自然界聲音的模仿，如風吼、雷鳴、海嘯、各種動物底呼號之類。這些聲音是某種現象底符號，所以相信聲音便可巫術地發動它所代表的現象。否則聲音是表現與某種欲望聯在一起的情緒狀態，而這欲望是要假藉巫術手段來實現的。

第二原始的巫術很彰較地是要用語言來發動。申述或命令所發的目的，如巫術的「咒語」使人生病，巫術底「咒語」使人死亡，便說死時的狀態。行吉巫術的人若欲使人痊癒便「咒」他痊癒，「咒」他健康，「咒」他經濟的目的，巫術底「咒語」底效力。或則施行巫術的時候要在情緒奮張的狀態之下，而他所發的語言便是表現這奮張的情緒。他所作的行為便是加以表演。譬如術士在盛怒之下反覆「我折斷——我扭傷——我燒毀——我破壞」等詞的時候也——則他他要加害的身體與臟腑底某一部。這一切的例，都使我們明白咒語製作

是與儀式及語言根據同樣的型範，同樣被人選來作成巫術底質素。

第三，幾乎每個咒都有一項儀式所沒有的成分，那就是神話的徵引，徵引巫術所本的祖先與文化英雄。這樣一來，我們或者就要提到巫術問題上最重要的題目了，該使我們討論巫術底傳統背景了。

第二節 巫術底傳統

傳統，我們已經屢次地說，是在原始文化裏面站有無上的統治地位的；同時，與巫術儀式及信仰有關的傳統又極多，任何重要的巫術都有解說它所以存在的故事。這樣的故事都是說明甚麼時候甚麼地方人乃付了巫術，並且怎樣又成了一個當地的羣家，或族底私產。巫術永遠沒有一起源，「永遠不是發明的，編造的。」一切巫術簡單地說都是「存在，」古已有之的存在；一切人生重要趣意而不為正常的理性努力所控制者，則在一切事物一切過程上，都自開天闢地以來便以巫術為主要的伴隨物了。咒、儀、咒、與被咒及儀式，文配的事物，乃是並存的。

在中澳，一切巫術都與一切旁的東西一樣，都是存於「阿爾切靈加」(alcheringa)時代而流傳到後代。在梅蘭內西亞，一切巫術都是來自人類祖先活在地內的時候；而在那時，巫術乃是他們底天然知識。高一等的社會，巫術常是得自靈與怪，然而靈與怪之於巫術也是得來的，不是自行創作的。所以相信巫術是遠在荒古便已天然存在的，乃是普遍的信仰。與這種信仰相當的信條，便是只有在傳授的過程中絕對沒有改變，纔會保留巫術底效能；差一點原樣，便算完了。所以巫術與巫術所用的東西之間，有個實質上的聯系。巫術是這東西底德能，或者更好說是人與東西之間的關係；因為巫術雖然不是人創的，可是爲人而創的。一切巫術一切傳統之中巫術都只是在人類手裏，在人類底知識範圍；這範圍所在，即不是人類，也是類乎人的東西。巫術不但要有加上巫力的東西與表現巫術的方法，更要有執行巫術的術士。巫術乃是荒古人類底天然秉賦，不管這荒古人類是澳洲的「木拉木拉」(mur-murra)或「阿爾切靈加」，是梅蘭內西亞的地內始祖，還是全世界巫術的「黃金時代」所有的人。

譯者按「巫術都只在人類手裏」並不完全對。中國的狐狸與黃鼠狼，既善變化其形體，又

慣於作弄人，又有「隱身草」使人看不見，又可與人事無關而自作把戲，都是靠着自身具有或修練來的巫術本領。美洲的印第安人更相信許多動物都有禍福人的魔力，都可變化其形體。更具體地說，美「西南區」的祖尼（Zuni）印第安人認為善治病的是熊，是蟾，善打獵的是豺（無適當譯名，是似狗似狼而比狼小比狼怕人的 *coyote*），諸如此類，專門的事都有專門的動物術師。實際，人而欲作黑巫術都相信是直接與動物開會議，由動物會議裏學本領；執行吉巫術的則奉各種專門動物為神，一半是宗教，一半是巫術。是宗教，因為他可乞靈於他底神；是巫術，因為他既得到法寶以後，便可直接有巫力。只這樣簡單地舉一點中美南地底例子，便可證明人類以外的自然界，是可以相信獨立保有，執行，而且傳授巫術的；便可證明巫術並不「只在人類手裏。」不過原作者緊接着補充一句「即不是人類，也是類乎人的東西，」那就不好講了，那就一切問題都忽略過去了。

原始社會的信仰之中，本來是人而物物而人鬧得一塌胡塗沒有邏輯的界限的。狐狸能變人會有「類乎人」的資格，不必說了。然而在「有靈觀」，「有生觀」，「擬人觀」很流行的原始社

會這一切「觀」又都相去只有一間，可以彼此互通，天下一切被人關心的事物，哪一個不可以「類乎人」呢？原作者自己也說圖騰獸是與圖騰族相信有同源一體的關係，則「類乎人」與「只在人類手裏」還會有甚麼意義呢？

（開這些「觀」除在本書已可見到外，就另一個觀點來研究的，可參看譯者所編意義學上編——商務出版。）

這一段最使人注目的，是巫術乃「爲人而創的」這個說法。在不自覺的「自我集中觀」(ego-centric)的人看來，老婆孩子以及三親六故都是爲他底存在而存在；他不存在，便一切沒有意義，失掉價值。在「本族文化至上論」(Ethno-centrism)的社會看來，只有他們可以代表文物制度，他們是天朝，是中土，其他一切都是蠻夷，都是外邦。在認一人爲天地心（典見禮運）的一切人類偏見看來，不但一人爲萬物之靈，而且全世界底飛潛蠕走都是爲人類存在而存在，都是爲人類底利用厚生而生存。這種不客觀，而以我執爲蔽的辦法，當然是不會齊物等觀的。多虧了心理學與人類學底進步，我們纔知道蔽而不明的情形是到處一樣的，誰也瞧不

趣誰，誰都是惟我獨尊的；於是相視而笑，於是只知有己不知有人，固陋狂，因為不自覺的黑漆一團糟的人生觀中獨立起一個自覺的「我」來，緊接着不得不給「人」一個地位，乃得容我並存而無所用其狂。獨怪原作者馬氏在專業上是醫治這等固陋狂的人，而且他也對於許多難題真能針針見血，竟在此等處露出不自覺的缺憾來。

前引「隱身草」的例不必說，不是要使人類作賊纔創造出來，反是因為黃鼠狼等要偷人纔有這種巫術的。世界上的有生之倫，又哪一個不各有各底生命？各有各底遂生之術？——不管理智的技術也罷，或情感的巫術也罷，世界上酷好和平的民族，遲早必要發展出民胞物與的觀念來的。中國不必論，即美國、西南區的祖尼印第安人也是要承認各種生物無生物底獨立資格，巫術你得目牠們不算，且要獵取食物的時候都在牠斷氣以前吸其靈氣，禱其樂生（死後的生）而且求牠告訴同輩多來惠顧（因為他們相信，這樣死的獸會極快樂。）

這在充滿了耶教的學者看來，極難了解；因為耶教的上帝創造世界萬物，是爲了按着他自己底形像而造出來的人類的，特別是爲了他底選民爲了他底信徒的——因為他是忘妬的上

帝（教會譯作好義的上帝，）帝國主義的國家，利用了耶教而到處侵略；神學上的根據是全世界都爲他，道德上的根據是不能坐視他所認爲落後的土地與人民不得拯救，遺利於地。以此爲背景，便容易了解馬氏所以忽略的緣故了——雖然馬氏也是反對傳教士來障礙他在土人之間的實地研究的（因爲傳教士要破壞土著文化，使他不免下手。）

話雖然說得遠了，但因爲太被一般人所忽略而不得不大書特書。

有一則筆記說有人責難他底朋友吃素，因謂「上帝爲人而造萬物，你不吃葷是辜負上帝底意思。」朋友也就譏笑他說：「上帝爲狼蟲虎豹以及各種微生物而創造人，你不叫牠們吃也是違反上帝底旨意。」話好像不新鮮了，但實際的生活態度，還依然這樣表演着。

最後應該補充一句，按諸與本文所研究的是心理問題。離開心理而問本體，人類以外的動物沒有告訴我們，我們根本不知道牠們有沒有「隱身草」，根本不知道牠們有沒有巫術。

巫術屬於人類，不但是因爲巫術爲人類所有，而且因爲巫術底題材主要是人事的題材，如漁獵、園藝、貿易、調情、疾病、死亡之類。巫術用於自然界，不如用於人與自然界底關係或足以影響自然

界的人事活動上爲多。況且說，巫術底效能，並非認爲是自然界因受咒術而產生的結果；乃是巫術特有的現象，自然界不會產生的東西。嚴重的疾病，顛倒的愛情，舉行貿易禮的欲望，以及人類機體與心理其他類似的表現，都是咒與儀式底直接結果。所以說巫術不是因爲觀察自然認識了自然界底律令而有的東西，巫術乃是人類古已有之的根本產業，足以使人相信人類本有自由創造欲念中的目的物的能力；只是這項遺業要靠傳統纔見知於人罷了。

這樣，巫術底靈力便不是普遍存在，隨處流動或者可以隨處驅使的。巫術是絕對爲人類所有的單獨特殊的力，自爲一類的力，只有藉着人類底巫術行爲纔會放出去，只有藉着他底語言他底儀式纔會傳動起來。

譯者按：「絕對爲人類所有」一句，宜看上邊按語；即作者自己也曾說有一個狗弟弟要報復人哥哥而將漁獲巫術傳到外族去了（見所著蠻野社會裏的性及抑窒（*Sex and Repression in Savage Society*），已歸譯者譯成中文，改名兩性社會學：父系社會與母系社會底比較，由商務出版。）日平術底靈力不是「可以隨處驅使的」，是不是與「藉着人類底巫術行爲纔會放

出去」相衝突呢？人施巫術到對象，還不是將巫力驅使出去嗎？況且說，天眼通他心通之類乃是巫術底正統把戲，還不都是將巫力「隨處驅使」嗎？

這裏我們也要提到，人體既然是巫術底盛器，是巫力流轉的漕渠，必然要受種種的限制。術士必然遵守許多禁忌，否則咒便不靈了；特別是有些地方如梅蘭內西亞之類，巫力藏在肚子，更非嚴守禁忌不可。肚子是記憶與食物底家，喉頭是智慧底家，聲音又是人類心靈底主要機關，所以在必要時可將巫力召至喉頭，然後再用聲音將它由喉頭發動出去。所以巫術不僅爲人類所有，又實際長在人的身上，只有根據很嚴格的巫術團，受戒禮，以及教訓規條等，然後纔能傳遞，而且只是在人與人之間來傳遞。也就因爲這樣，所以它不是存在東西裏面的天然力，不是獨立於人而自有作用，不是被人發現而用普通在自然界學習知識的方法所可學習的。

譯者按：作者是要攻擊下文所說的「摩那」說，故在這裏先說巫力「不是存在東西裏面的天然力。一姑不管它是不是天然的，只說這個「藏在肚子」而可「召至喉頭」的東西，是哪理來的呢？作者推究巫術乃因情感底要求而起，這是再對不過的。不過要求出來以後而必有一個

自己可以支配的甚麼力，那就不易解說了。然而巫術之所以爲巫術，所以爲實用，又非有這可以支配的力不可；因爲宗教也是同樣被情感要求出來的，只是信徒要自承無能，非得靠他們所信的對象來支配，而在自身只要行了宗教上的禮便算數了。

這個力本來不是容易解釋的，說它在外，怎能受自己底支配呢？說它在內，怎能支配外界？「因爲沒有接觸」呢？而且怎麼不是誰都會的呢？這個一而二二而一的謎，實與認識論相通。康德（1724—1804）打通內外的辦法，所以成了繼往開來的大師。然而他死了一百多年了，真能體會明白他底貢獻的還不算十分多，哲學界依然打在圈子。

這裏不多批評馬氏底意見，只用中國的思想來提示一點參考的材料。

馬氏反對力量會在外界，在我看，倘要說得圓，便非使外界有分兒不可。中國一切思想，不管是倫理的、藝術的、巫術的，都非有玄學上的根據不可。不重分析，不易彼此傳遞知識在此，容易弄得不可捉摸以致混混沌沌，吃虧處在此；然在會心所及，想得通，走得圓，大而無當，小而無間，妙處也在此。譬如說，孟子善養「浩然之氣」，這個氣是他底呢？是大自然底呢？答案必是赤子之心，匹

夫匹婦之所素具，不同處只在養；養得善，便可「充乎天地之間」。怎樣纔能充乎天地之間呢？必是天地間本有這個氣，永遠瀰滿着；因爲人將自己所稟賦於天地的這一部分變得善，合乎天然的法則，於是好像通了電流一樣，人天一體，與萬化同流；求其不充乎天地之間也不可能了。說一千道一萬，人的確是根據天地間素有的東西而產生出來的，他與天地息息相通，在理論上沒法駁難他。也就因爲這樣持之有故言之成理，所以安心不求「甚解」的人，可以得過且過，而且使一切玄學上的本體都人格化起來。人格化的非人格物，當然是迷信；然因迷信有護符，便輕易奈何他不得。儒家常反對道家，我則以爲除了人世觀不大相同以外，玄學的思想在大體上都相同。道家底鍊精化氣，鍊氣化神，鍊神還虛，鍊虛合道，實在與這浩然之氣沒有分別；不過道家重在修行，所以說出階段來罷了。內在的精，是稟受於自然的官能採集了自然的營養而來，是自己可以下手處；及到自己充實起來，輾轉修養，與天地相應，於是合了「道」。這道還不是充乎天地之間的浩然之氣嗎？鍊道還不是養氣嗎？不過純粹的儒家又以義理爲指歸，下等的道家又以實作比喻，而結果人格化了的「姦女嬰兒」爲自私自利的迷信，於是相去愈遠了。

回到巫術問題，下等的道家本來是術士，沒有甚麼分別。然我們在理論上所關心的，儒道兩家都可通。巫力是內外都有的，來養自己這一分以適應於外界的瀰漫勢力，便是術士所要遵守的禁忌。至於怎樣養，那纔是「聖聖相傳的心法」，那纔是要受了戒然後可以傳授的東西，纔是馬氏所謂傳統底神祕部分了。

第三節 巫術底靈力與德能——「摩那」說

根據上面的話，就知道一切學說，凡將「摩那」(mana) 與共同類的觀念看成巫術底基礎的，都是完全錯了方向。因為巫術底靈力倘若是完全在人身以內而只有用傳統所定規的特殊方法纔能加以支配的話，則定然不是考靈頓 (R. H. Codrington) 博士所述的那樣。考氏說：「這摩那不是固定在任何東西裏面而是幾乎可以弄到任何東西裏去的，」它也「活動得不拘一格，能作好，能作壞……能在天然力或人類任何能力與優點上表現出來。」那麼，考氏所描寫的適與我們所見的巫術能力相反，相反於蠻野人底神話、行為以及巫術公式底結構等所表現的情

形。我在梅蘭內西亞所見到的巫術，力量全在咒與儀式裏面，而不能「弄到任何東西裏去」；傳送的時候，非得用極有定則的辦法不可。它不能「不拘一格」地活動，非得受傳統底限制不可。它不能表現在天然力上，而表現在人類能力與優點的也極有界限而具體。

同樣，北美印第安人所有相似觀念，也不與特殊而具體的巫術能力相干。因為關於達口他人（Dakota），現在南達口他省與米乃梭他省（Minnesota）——帶底「瓦坎」（Wakan）的描寫說：「一切生命都是瓦坎。任何表現力量的東西，也都是瓦坎——不管這力量是在天上風雲底積極行動，或者是在路旁漂灑底消極持久……它包含一切神祕，一切密能，一切神性。」關於伊洛夸語（Iroquois），此種人主要在紐約省的「歐倫達」（orenda），我們所知道的是這樣：「這種力量認為是一切東西底總能……如石、水、潮、植物、樹木、動物、人類，以及風、雲、雨雪、雷、電之類……在原始腦子裏面它乃是一切現象一切週圍的活動所有的主動原因。」

譯者按：這與「氣」怎麼樣？

我們既斷定了巫術力量底根本所在以後，我們幾乎用不着再重地說「摩那一這一型類的

觀念與巫術儀式及咒語底特殊靈力兩者之間是沒有多少相同的了。我們已經知道，一切巫術信仰底繁縷乃在清楚地分別傳統的巫術力量以及人與自然所共有的其他力量。瓦坎——歐倫達

——摩那這一派的思想，既在巫術力量以外，包括了種種等等的力量，便只是粗始的玄學觀念所有的賅括之詞底一個例子而已，就像幾個旁的蠻野字眼所有的含意而已；這對於原始心理的認識上極其重要，但在我們當前的問題上，也不過發生一個問題，要問「力」、「超自然」、「巫術德性」等概念底關係而已。因為我們底材料不夠，無從斷定這等複雜概念底根本意義所在，不能斷定甚麼是自然力，甚麼是超自然力。北美底觀念似乎加重自然力，海洋洲（包括梅蘭內西亞）底觀念似乎加重超自然力。我要使人明白的是這一點：凡要了解土人心理的，第一先將行為型類加以研究，加以描寫，然後再用他們底風俗他們底生活來解說他們底字眼。（譯者圈上了去的。）可作知識底嚮導的，沒有再比語言更不可靠的了；「本體論的辯證」在人類學上是特別危險的。

我們在這裏詳論「摩那」，因為將它看作原始巫術與宗教底實質的學說是說得那麼動聽，而措置的方法是那麼不小心的。我們首先該知道的，乃是我們對於「摩那」的認識，特別是在梅

蘭內西亞，是有些彼此矛盾的；況且說，我們幾乎沒有甚麼材料告訴給我們，到底這個觀念怎樣跑到宗教或巫術的信仰裏去的。

一件事是清楚的，即巫術非因普遍勢力底抽象概念而產生，然後再用到具體例子上去的。無疑地，巫術乃是在一切實際的情勢之下獨立發生的。根據自己底情勢與這情勢所有的感情緊張的狀態之下而產生的每類巫術，都是由於思想底自然流露與對於境地的自然反應。（譯者按：此人若有玄學的思想，爲甚麼不也可以自然流露呢？傳統以內若有玄學的思想，個人是不能不視爲固然的。所謂「思想底自然流露」，當然要包括一切存在心裏而於當前有用的思想。上段最末一句，可在此等處得到答案即「自然流露」到宗教或巫術信仰裏去的。材料方面，最少是在中國與北美，多得很多。）使巫術有某種普遍型且使巫術行爲巫術思想底基礎上有一般的概念者，都是進行巫術的時候有共同的心理過程。那麼，我們應該趁着這個機會分析巫術底境地以及這等境地所激起的經驗了。

第四節 巫術與經驗

到現在為止，我們所討論的都是土人底思想，土人底巫術見解。我們因此到了這麼一點，即蠻野人只是自信地說，巫術能給人以支配某類事物的能力是。可是現在的任務，乃是要根據社會學的觀察者底資格來分析這個信念了。我們再溫習一遍應用巫術的情勢種類。人進行一套實際活動的時候，是會遇到阻障的；獵夫可以找不到獵物，水手可以趕不上順風，造獨木舟的人選用木料的時候，永遠不能絕對地相信牠會經歷風浪而不壞，或者十分健康的人也可以忽然力不能支；那麼，在這等情形之下，（我們即使不管任何巫術、信仰、與宗教的話，）人底自然趨勢所要作的是甚麼呢？他底知識不中用了，他底過去經驗與專門技能都無計可施了，於是他不得不承認他底無能。然而這種招認更使他底欲求強烈起來，他底焦思，他底恐懼與希望，都使他底機體緊張起來，使他不得不有某種活動這時候，不管他是蠻野人或文明人，不管他是有巫術或者一點也不知道，理智所指定的消極忍受乃是he不到最後沒有辦法便不會採取的。他底神經系，他底全體機能，都驅使

着他走到可以暫代的活動。他所希望的目的，縈回不去於懷，抑阻與反動交互作用着，於是他看見那個目的了，感到那個目的了。於是他底機體便活動起來，根據預期而活動起來，服從熱情而活動起來。

因無力可施而奮怒或因懷恨而無處發洩的人，自然而然地緊握了拳頭，意想中向敵人打去，同時發出詛咒怒罵的聲音。因與情人咫尺山河而相思或因對方沒有反應而單戀的人，在幻想看得見她，向她打招呼，懇求她，要求她底賜與，同時覺得他已使她接納，而在夢中將她「輕玉溫香撲滿懷。」焦慮中的漁夫或獵人，也在想像中看着魚到網裏，獸被刺住；他更呼叫這等魚或獸的名目，用話來描寫捕獲成功的異象，甚且裝出樣子模仿他所希冀的東西。夜間迷失在森林或熱帶叢莽裏的人，被迷信的恐怖所侵襲，於是看得見四週的魔怪而打招呼，希望躲閃過去或者恐嚇牠們，或者像旁的動物似地以佯死為避難的辦法而退縮起來。

譯者按：小孩子作夢，遇到危險，常是假裝着死，一面想「我死了你還理我嗎？」一面又想「我真個地算死了吧，以免這等不可支持的恐怖。」

感情沸騰的時候或者欲念襲擊的時候，這些反應乃是自然的反應，乃是根據普遍的生理心理的機構而有的反應。這種反應所產生的東西，可以叫作情緒在行為與語言中所有的擴大表現，如無力可施的奮怒所有的威嚇姿勢與詛咒，實際上辦不通而自然表演的欲望目的，以及情人熱情顛倒的撫弄姿態之類。這一切自然流露的行動與語言，都使希冀的目的在想像中顯露，沸騰的感情在不可節制的體態中表現，或者發出語言而宣洩了欲念而預期了目的。

然而情感這樣在語言與行動上爆發的時候，純粹理智的過程是甚麼呢？這裏所造成的堅實信念是甚麼呢？第一件事是清楚的像，是所希求的東西底像，是所懷恨的人底像，是所畏怖的危險或鬼怪底像，每一個像都與相當的情緒混合起來，使我們不能不對於這個像發生動的態度。及至情緒到了爆發點，使人不能用理智來支配自己的時候，所說的話，所有的盲動，都使生理的緊張情形到這時奔放止瀾而不可遏，可是一切波濤洶湧之上都有那個目的底像在作指導。它是這類反應底主動，它也顯然將言行組織起來，導向固定的目標。所以起自無力可施而為熱情所藉以宣洩的代替行為，乃在主觀的價值上與真的行為一樣，與真的行為中情感在不受限制的時候所產生

的價值一樣。

一度的緊張藉着語言與姿勢發洩出去以後，紮回於心目使人不得安生的幻像也就消滅了；所希冀的目的似乎也更接近滿足了，於是我們恢復了平衡，恢復了與生命相和諧的狀態。而且我們也得到一種信念，以爲詛咒的語言與奮怒的姿勢已經走向所懷恨的人物而加以中傷了；愛的乞求，想像中的擁抱，是不會毫無效果的了；事業在想像中的成功，對於未完的工作，是不會沒有好的影響的了。至於恐懼一層，使我們有發狂的舉動的情緒慢慢地消沈下去以後，我們便覺得驅逐怖畏的，乃是這種發狂的舉動。簡單一句話，純粹用主觀的意像、語言、行動而宣洩了的強烈情感的經驗，結果深深地使這經驗似乎是真實的客觀界，好像那是甚麼實際的積極的成就，好像那是甚麼啓示給他的勢力所成就的。這個勢力，實際是因生理心理一時不受抑窒而產生，但顯着好像來自外界；於是在原始人看來，在各種時代心靈未受訓練而容易輕於置信的人看來，應運而生的咒、儀式，以及相信咒與儀式底效力的信仰，必然好像是來自外界的直接啓示，來自非個人的根源的啓示。

一方面是情感或熱情底充溢與應運而生的儀式，另一方面是傳統所限定的巫術儀式，更一方面是咒術與巫術用物所包括的原則；我們倘若將此三者加以比較的時候，則彼此之間顯然相似之點會使我們知道那不是彼此不相干的。巫術儀式，大多數的巫術原則，大多數的符咒與巫術用物，都是在這等感情洶湧的經驗之中而被啓發給他的；那就是本能的生活與經濟的業務到了走不通的時候而大受打擊的經驗，那就是保護他不受試探沒有命運上的危險那個永遠無缺的文化壁壘有了缺口有了破綻的時候，而使他大受打擊的經驗。我想我們在這等經驗裏不能不見到巫術信仰底泉源，不但是泉源之一，而且是主泉正本。

所以相當於大多數型類的巫術儀式的，都有表現情感或者預兆目的物的自然儀式。相當於咒術、命令、乞籲、比喻等巫術特點的，都有在詛咒、請求、祓禳、未滿足的希望底描繪等自然奔放的話語。在一方面有對於巫術效能的信仰，另一方面必有主觀經驗所產生的幻想之一與它相平行；這樣的幻想，在文明的理性家是過而輒忘的，然也不是全不存在的，可是對於任何文化裏的單純人物，特別是對於原始文化的蠻野人，那就十分有力量，十分信而不可疑。

所以巫術信仰與巫術行為底基礎，不是憑空而來的，乃是來自實際生活過的幾種經驗；因為在這種經驗裏面他得到了自己力量底啓示，說他有達到目的物的力量。我們現在要問的是：這等經驗給他的希望與在實際生活上這種希望底實現，兩者之間的關係是甚麼？[？] 巫術給原始人的欺騙自然是十分中聽的，但爲甚麼可以維持下去而不被揭穿呢？

我們底答案是這樣。第一，誰都知道的事實，乃是人類底記憶對於積極的證據永遠比消極的強。一件成功可以勝過許多件失敗。所以證實巫術的例永遠比反證來得彰明較著。同時，更有旁的事實可以真地證明巫術或者似乎可以證明。我們知道巫術儀式必因實際經驗所給的啓示而起。可是能由這等經驗想通了一個新巫術底核心，而能將它弄得有條有理，交給他底部落分子共信不疑地去執行，必是一個絕頂聰明的人。（譯者按：這裏顯然承認巫術可以新創，是不是與第二節的巫術沒有「起源」，只是古已有之「存在」相矛盾？就個人與社會的關係來說，個人是降生在社會裏面的（born into society），所以在他以前，已經一切古已有之了。但就社會與其創造物來說，一切文化自然都是社會創造的。社會又只是一羣個人底總名，巫術乃是文化之一，所以巫術當

然是個人創造的。不過就心理信仰上來看，巫術乃只是發現而不是發明，因為必是相信古已有之纔有更大的威力。馬氏就信仰來說，說巫術沒有「起源」是對的；但他同時又要追究巫術在社會學上的功能，使不能不給它一個功能起源論。這也未嘗不可，不過社會功能是一件事，內心信仰另是一件事，不能混為一談。他攻擊旁人採取一個標準，自創新說又採取一個標準，便犯了邏輯上「錯置範疇」的毛病。巫術在人民底自信上沒有「起源」與在社會功能上有個起源，是可以不衝突的，但要弄清了範疇纔成。創始人以後，繼續應用這種巫術的人，自然會隨時將它發揚光大改了原樣而同時相信只在遵守傳統的，也必永遠是十分聰明而有魄力有企業精神的人。（譯者按：這種精神也是中國儒家「述而不作信而好古」的辦法。經典註疏久已汗牛充棟而與原樣極遠了，但仍然只算發現，只算根據已經存在的述，而不算發明，不算自己另起爐竈的作。）這等人，必是在一切難關上都很成功的人。一切蠻野社會裏面都是巫術與特出的人物共存共榮，乃是經驗上的事實。這樣，巫術既然與個人成功，個人技巧，個人勇敢，個人精神等合而為一，便惱不起被人看作成功底泉源之一了。

術士個人底聲望與聲望在提高巫術效力底信仰上的重要，結果便產生一件很可注意的現象，可以叫作「巫術底當代神話」的現象。關於每一個大術師，都有一套動人聽聞的故事，說他怎樣會治病，怎樣能殺人，怎樣漁獲豐盛，怎樣打仗勝利，怎樣調情成功。任何蠻野社會裏面都是這類故事作了巫術信仰底骨幹；因為巫術奇跡是在每一個人底情緒經驗上都得到贊助的，所以大術師底成功奇跡乃流傳極有勢力，沒有責難疑惑的餘地。每一個著名術師，除了得了真傳並不假冒以外，都有自造奇跡的個人保障，使人不得不信服。

所以神話不是過去時代底死物，不只是流傳下來的不相干的故事；乃是活的力量，隨時產生新現象隨時供給巫術新證據的活的力量。巫術運行在過去傳統底榮光裏面，但也隨時自創新出於新的神話圍氛。所以一方面有一套有條有理的傳說，成爲部落底民俗信仰，另一方面同時又有一串活的故事，浩浩蕩蕩由着當前的事態流動出來，常與神話時代的故事種色相同。巫術是溝通荒古術藝的黃金時代與現今流行的奇行異能兩者之間的橋梁。所以巫術公式充滿了神話的典據，而在宣講了以後，便發動了古來的權能，應用到現在的事物。

據此，我們也更有新的眼光來看神話底任務與意義。神話不是因為哲學的趣意而產生的蠻野對於事物起源的冥想。它也不是對於自然界而加以思辨的結果，不是憶記自然律底甚麼表象。它乃是一勞永逸地證明了某種巫術底真理的幾種事件之一所得到的歷史陳述。有時它是一個巫術啓示底實際紀錄，直接紀錄第一個人怎樣在戲劇似的情勢之下得到巫術底啓示。更多的時候，一見便知道，那神話不過是說明巫術怎樣到一個族，一個地方，或一個部落底手裏的敘述。然在任什麼時候，神話都是巫術真理底保狀，是巫術團體底譜系，是巫術權利（說它爲真實可靠的權利）底大憲章。我們已經知道，神話是人類信仰底自然產物，因爲不管任何力量，要使人們相信的話，非有有效的記號不可，非得辦得通而且被人知道是辦得通不可。每一個信仰都會產生它底神話，因爲沒有信仰是沒有奇跡的，而主要的神話不過是敘述巫術底荒古奇跡罷了。

我們可以立刻補充着說，神話不但可以附會在巫術上，而且可以附會在任何社會勢力或社會權利上。神話都是用來解說特權或義務，解說極端的不平等，解說各層階級所有的特別重擔，不管這階級是極低或者極高的宗教底信仰與能力，也是要用神話的敘述來溯到本源上去的。不過

宗教的神話乃是顯明的信條，是對於來生、創造以及神性的信仰，而說成故事罷了。社會的神話，特別是在原始文化的社會，則常與解說巫術力量底根源的傳說混在一起，那麼，我們可以不言過其實地說，原始社會裏面最模範最發達的神話，乃是巫術神話；神話底作用，不在解說，而在證實；不在滿足好奇心，而在使人相信巫術底力量；不在閑話故事，而在證明信仰底真實。神話與信仰底深切關係，神話在加強信仰上的實用功能，太因偏重神話底解明說或原因說而被一致地忽略過去了，所以我們在這裏不能不加重一層。

第五節 巫術與科學

我們在上文不能不加入關於神話的討論，因為我們見到神話乃是因為巫術底真實成功或假想的成功而產生的。然而不成功又怎麼樣呢？巫術雖然憑藉強度的欲望或不遂願的情感所有的自然信仰自然儀式而得到力量，雖然它憑藉巫術師所有的個人聲望，社會勢力與成功等而得到力量；它雖然有這一切的力量，然究竟還有失敗，還有破壞——倘若我們不以爲蠻野人也同樣

知道這類情形而且也能加以解說的話，則對於他底知識、邏輯，與他對於經驗的把握，便都估價估得太低了。

然在一切之上，巫術是有種種等等極其嚴格的條件的：如咒語絕對記得準確，儀式行得無可訾議，禁忌與律令遵守得毫不含糊之類，都是術士很受限制的。這種的任何一項而被忽略，巫術便算失敗了。即使以上一切都作到了，它底效能也同樣是會等於零的：因為任何巫術都另外有一個與它相反的巫術，可以解了它。倘若巫術是像我們所已指明的那樣，是因人底迫切欲求與機會底不可憑恃兩相合和而產生的結果，則任何欲望，不管是積極的或消極的，都可以有相當的巫術了——不，都必得有相當的巫術了。那麼，人在一切社會與人世間的野心與一切捉住幸運的努力上，四週的空氣，乃都是敵競的、忌羨的、怨怒的。因為幸運、財產，以至於健康，都是相對的、比較的；倘若你底鄰居比你多了牛羊，多了妻妾，多了體力或權勢，則你所有的一切便都算不了甚麼了。人底常情有兩種滿足欲望的辦法，限制了人家底欲望是與提高了自己底有同樣效果的。一面有欲望與反欲望，野心與怨怒，成功與忌恨等等社會情形底明爭暗鬥，一面便有巫術與反巫術，吉巫術與凶巫

術等互爲乘除，與之相當。

梅蘭內西亞是我實地研究這等問題的地方，在那裏沒有一個巫術不是堅信有個相反的巫術的；這個反巫術倘若力量較大，便會完全取消前項巫術底效力。有幾類巫術，如健康與疾病，乃是在一塊連着的。一個巫者要學怎樣給人家一種病的時候，同時也要學一套怎樣解救這黑巫術的咒與儀式。在戀愛一方面，不但相信兩個戀愛巫術若有一個力量較強則兩相奪取的目中人便順從那個較強的巫者，而且相信有法可以離開旁人底愛人或妻子以成自己底勝利品。這樣雙重的巫術是否在全世界都像梅蘭內西亞那樣一致，還不易說；但吉凶正負等勢力到處存在，則是沒有疑惑的，所以巫術底失敗永遠是有原因的，不是因爲記得不清，就是行得不盡合法或者犯了禁忌，更或者是因爲旁人行反巫術而取消了它底效力。

我們到這個時候，可將已經說過的巫術與科學的關係，說得更詳細了。巫術與科學站在一起的地方，乃在有一個清楚的目的，深切地與人類本能、需求、事務等相聯絡。巫術是用來達到實用目的。它與旁的藝能一樣，也受理論底支配，也有一套原則來指使它怎樣進行，以便達到目的。我們

在分析巫術底咒、儀式與用物的時候，知道那裏有好幾項普遍原則來支配它們。科學與巫術都發一一套特殊的技術。用巫術與用旁的藝術一樣，我們可以翻改已經作過的事，或者修正作錯了的事。實際說，巫術在吉凶正負兩者之用所有的等量似乎更比任何旁的實用藝術較為正確，巫術用反巫術來消除已有的效果也似乎比任何旁的實用藝術較為完全。所以巫術與科學都有幾種相似之點，可以採取傅雷茲爾（G. F. Fryer）底說法，管巫術叫作「偽科學」。（參看譯者所譯交感巫術——商務。）

可以偽科學底偽處也不難看破。科學就是蠻野人底原始知識所代表的科學也是根據日常生活中正常普遍的經驗——人與自然界為營養安全而奮鬥所得的經驗——而以觀察為基礎且為理智所固定的。巫術所根據的乃是情緒狀態底特殊經驗；在這等經驗之中，人所觀察的不是自然，而是自己；啓示真理的不是理知，乃是感情在人類機體上所起的作用。科學所根據的信念，是說經驗、努力與理智為真實；巫術所依靠的信仰，乃是說，希望不會失敗而欲求不會騙人的。知識底理論是因邏輯而來，巫術底理論則因聯想受了欲求底影響而來。一件經驗上的事實告訴我們

的，是理智的知識系統與巫術的信仰系統乃各在不同的傳統以內，不同的社會背景以內，不同的行為型以內；而且這裏一切的不同都清清楚楚地被蠻野人所承認。一個屬於世俗的領域；另一個別是圈在規條、神祕與禁忌裏面，乃佔了神聖領域底半幅版圖。

第六節 巫術與宗教

巫術與宗教都是起自感情緊張的情況之下，也就在這種情況之下而有功能——那就是生命轉機，重要業務底失望，死亡與傳受部落秘密的戒禮，失戀與莫可如何的恨怒等情況。巫術與宗教都是使在這等情況之下，這等碰壁的情況之下有所脫避；因為在理智的經驗中沒有出路，於是藉着儀式與信仰逃避到超自然的領域去。超自然的領域，在宗教有對於鬼、靈、天意底原始預兆，部落祕密底保衛神等信仰；在巫術有對於巫術已在荒古而存在的威力與效能。巫術與宗教都被嚴格地根據傳統，卻存在奇跡底圍氛中，都存在奇跡能力可以隨時表現的過程中。巫術與宗教都被禁忌與規條所包括，以使它們底行動不與世俗界相同。

那麼，巫術而不同於宗教的在甚麼地方呢？我們出發的時候已舉出一個最具體最見得着的分別：我們底定義說，在神聖領域以內，巫術是實用的技術，所有的動作只時達到目的的手段；宗教則是包括一套行為本身便是目的的行爲，此外別無目的。我們現在便可將這種分別追蹤到更深的層次。巫術這實用的技術，有受限定的手段：咒、儀式、術士底遵守一切條件，使永遠是巫術底，三位一體。宗教因為方面多，目的複雜，沒有這樣單純的手段；宗教底統一性，不在行為底形式，也不在題材底相同，乃在它所盡的功能，不在它底信仰與儀式所有的價值。再說，巫術裏面的信仰，因為合乎它那明白實用的性質，是極其簡單的；永遠是說，人是有用某種咒與儀式便可產生某種結果的。在宗教裏的信仰，則有整個的超自然界作對象：靈與魔、圖騰底善力、保衛神部落萬有之父、來斗的想望等等，是給原始人創造一個自然界以外的超自然的實體。宗教底神話，也比較多有花樣，多形複雜，多具創造力。宗教神話常是集中在各式各樣的教義上面，而造成宇宙開創論，文化英雄傳，以及神與半神半人底種種行為故事。神話在巫術上，固然十分重要，究其實也不過是對於人類荒古的奇才異能的反覆地誇大而已。

巫術這樣爲特定的目的而執行的特定技術，每一類都是人在某一時得來的，一輩傳一輩，非得根據直接的術士團底系統不可。所以巫術自極古以來便在專家底手裏，人類第一個專業乃是術士底專業。宗教在原始狀態之下則是全體底事，每一個人都有一份，都有積極相等的一份。部落任何分子都要經過入世禮，而且到後來再給旁人施戒禮。每一個人都有哀悼哭啼的時期，都有給人造墳追悼旁人的時期，然後到了時候也被旁人來哀悼，來紀念。靈是爲一切人的一切人以後也都變作靈。宗教曩惟一專門的地方，乃是原始的靈媒；然而這不是專業，而是個人底天賦。另一項巫術與宗教不同的地方，乃在巫術有吉有凶，原始時期的宗教則很少善惡底對比，很沒有後來那樣天使與魔鬼底分別。這也有個原因，因爲巫術是有實用性質的，所以直接以量的結果爲目的；原始的宗教，雖然實質是道德的，但因爲它所應付的是命運的，是間接的事故，是超自然的勢力或神祇，所以沒有巫術界由人力主動的解鈴繫鈴的事，所以也更用不着像巫術界那樣「解鈴還須繫鈴人」的活動。那麼，用人類學的知識看來，首先在宇宙內創造神祇的乃是恐怖這個格言，定然不是真理。

爲使把握住宗教與巫術底異點起見，爲使巫術、宗教、與科學這個三角形的星座得到一個清楚的印象起見，我們現在來簡括地認識一下每一項所有的文化功能。原始知識底功能及其價值，我們已經說過了，實際也不是難於把握的。人能認識他底四週，能利用自然力，都是原始知識或科學底力量；人有了這些，便得到不少的生物學上的便宜，這超過自然界底其他生物。宗教底功能及其價值，我們在上面檢討蠻野信仰與儀式的時候，也得到了認識了。我們見到，宗教信仰能建立，固定，而且提高一切有價值的心理態度，即如對於傳統的敬服，對於環境的和諧，以及奮鬥困難視死如歸等勇氣與自信之類。這樣的信仰，保持在教義與儀式裏面，也有很大的生物學的价值，也就因爲這樣，所以啓示給原始人以真理——廣義的實用意義之下的真理。

甚麼是巫術底文化功能呢？我們見到，一切的本能與情緒，以及一切的實際活動，都會使人碰壁，以致他在知識上的缺憾以及粗始的觀察力上的限制，都使知識在這一髮千鈞的時候叛變了。他可是人類底機體乃在這等場合起了應機而起的暴發，而在暴發的過程中產生了粗始的行動以及相信這等行動底效力的粗始信仰。以例捉住這等粗始信仰與行動儀式而放到永久的傳統

形式裏去，以使它們有了標準。巫術就這樣供給原始人一些現成的儀式行為與信仰，一件具體而實用的心裏工具，使人渡過一切重要業務或迫急關頭所有的危險缺口。巫術使人能夠進行重要的事功而有自信力，使人保持平衡的態度與精神的統一——不管是在盛怒之下，是在怨恨難當，是在情迷顛倒，是在念於思焦等等狀態之下。巫術底功能在使人底樂觀儀式化，提高希望勝過恐懼的信仰。巫術表現給人的更大價值，是自信力勝過猶豫的價值，有恆勝過動搖的價值，樂觀勝過悲觀的價值。

我們站得高高在上，站在文明進步的「象牙之塔」——無憂百無慮的，自然容易看着巫術是多麼粗淺而無關緊要啊！然而倘無巫術，原始人便不會勝過實際困難像他已經作得那樣，而且人類也更不會進步到高級的文化。因此，原始社會乃有普遍的巫術，普遍的巫術權威，也就因此，我們纔在一切重要行動上定而不移地見到巫術與之相伴。我想，我們必在巫術裏面看見具體化了的癡情希望——愚不可及的崇高希望，現在依然還算最好的修養品格的訓練所，的愚不可及的崇高希望。

譯者按：「破除迷信」的口號儘管喊，可是迷信依然還在烏煙瘴氣。由這一段，我們可以悟出，破除迷信最有效的辦法，乃在提高社會的生活條件。面面碰壁的生活條件，哪裏會使老百姓不迷信？一點迷信也沒有的話，早就悲觀得死光了。獨怪生活條件有了特權的人，宜乎不因碰壁而超然會見真理了，乃實際則越來越「利令智昏」，烏煙瘴氣得比受剝削的老百姓還厲害！最要命的是一點「愚不可及」的精神也沒有。因此也看得出來，社會生活條件基礎甚低，大體上是「迷信救國」的社會。少數人也很難超然自拔的。這樣，即使不爲大衆計，專爲造就出天才來，也非得改善大衆底一般生活條件不可。傅雷茲爾說得好：「最有能力的人要爲最軟弱最愚笨的人所拽倒……後者既只會躺下而前者便也不能起來了。」

下編 原始心理與神話

譯者按：因為譯本下編在原文是另一本獨立的書，所以與上編常有小小重複處，然亦可以彼此相發明。將這兩篇獨立的論文合成一本書，乃是根據原作者底意見。

第六章 神話在生活裏面的地位

我考察了梅蘭內西亞底文化、思想、傳統、行為以後，現在要說神話這個神聖的傳統是在他們底生活裏怎樣根深蒂固，怎樣強有力地支配着他們底道德與社會行為。我在這裏所要證明的是：一方面有他們底道（譯者：這道乃是「知言」即「知道」的道），他們底神話，他們部落裏的神聖故事（按即說的是一件東西），他方面有他們底儀式、道德行為、社會組織，以及其他實際的活動——我要證明這兩方面底密切關係。

(甲)自然派神話學

爲使梅蘭內西底事實得到相當的認識起見，我們先將神話學底現狀賅括地敘述一下，對於神話學的文字，即使膚淺地涉獵一下，也足知道五花八門，議論分歧。最近關於神話（Myth）、傳說（legend）、童話（fairy-tale）等解說，最少是就數量上與自信的程度，應以盛行於德國的「自然神話學派」爲首列。這一派的作家所主張的是，原始人十分關心自然現象，而他底關心法又主要是理論的、冥想的、詩意的。原始人要將月底各方面或者日繞中天那樣雖有規律而有改變的軌道加以表現加以解釋，於是創作了象徵的人格化的詩。在這一派的作家看來，每一神話都以某種自然現象爲核心或前後的實體，可是撰成故事的時候有時會使這等核心或實體不大顯然。至於某一類的自然現象是大多數神話底基礎，則各作家沒有多少的一致了。有的作家爲月所迷而成太陰神話派，以爲除了月以外旁的自然現象絕不會使蠻野人有詩意的解釋。一九〇六年在柏林創立的神話比較研究學會，有大名鼎鼎的學者如哀倫賴席（Ehrenreich）、席克（Seck）、溫克勒（Winkler）之流，還有許多旁人作爲贊助人，即在月底旗幟之下來進行工作的。旁的作

家，如福羅貝尼斯（Frobenius），便以H為原始人創作象徵故事的惟一題材。又有氣象學派，以風、氣候、天氣底顏色等為神話底實質。米勒（Max Müller）與崑（Kuhn）這樣著名的老輩宿將，便屬於這一派。這些分門別類的神話學家之中，有的是自己所採取的某種天體或原則底戰士，以為自己底是唯一的真理；有的則比較的豁達大度，可以承認原始人是採取一切天體來製造他們底神話佳釀的。

我是要將自然派對於神話的解釋說得公道而且中聽，然而實際上，我看這種學說是人類學家或人本主義者從來最過火的見解之一。而且這樣說，乃是說得很厲害了。這派學說得到大心理學家馮德絕對破壞的批評，再就傅雷茲爾底任何著作來看也是絕對不足為訓的。根據我在蠻野人之間對於活的神話之研究，原始人很少對於自然界有純粹藝術的或理論科學的關心；蠻野人底思想與故事之中，很少象徵主義的餘地；神話實際說起來，不是閑來無事的詩詞，不是空中樓閣沒有目的的傾吐，而是苦幹且極其重要的文化勢力。神話底自然派的解釋，不但忽略了神話底文化功能，而且憑空給原始人加上許多想像的趣意，並將幾種清楚可以分別的故事型類弄得混合，

分不清甚麼是童話，甚麼是傳說，甚麼是英雄記，甚麼是神聖的故事——即神話。

(乙) 歷史派神話學

上述學說將神話弄成自然主義、象徵主義，而且富有想像，然與這派相對立的便另有一派，以爲神聖的故事乃是關於過去的真實歷史的紀錄。在德、美兩國有所謂「歷史學派」，在英國有黎弗爾斯（Rivers）博士，都是近來贊助這種見解的；可是這種見解只包括了真理底一部分。我們不能否認，歷史與自然環境必然要在一切文化成就上留下深刻的痕跡，所以也在神話上留下深刻的痕跡。然將一切神話都只看作歷史，那就等於將它看作原始人自然主義的詩詞，是同樣錯誤的。歷史派的說法也給原始人加上一種理論科學的衝動與欲望。蠻野人自然心理組織上既有一點懷古的興趣，也有一點自然主義的色彩，然在一切之上，他忙着活動的乃是一些實際的事務，不能不與種種等等的困難相奮鬥；於是他底一切趣意乃是要調和在一般以實用爲本的人生觀上。神話這個部落裏面神聖的民俗信仰，我們以後就要明白，乃是幫助原始人一種強有力的工具，幫助他能使對於文化的結合出入相抵。我們更要明白，神話給原始文化的最大幫助乃是與宗教儀式、

道德影響、社會原則等協同進行的。宗教與道德取資於科學趣意或歷史的既是很少，所以神話所依據的乃完全是另一套心理態度。

(丙) 社會派神話學

宗教與神話底密切關係，被許多的學者所忽略，但也被旁的學者所見到。心理學家如馮德，社會學家如杜爾幹、羽拜耳 (Hubert) 及牟斯 (Mauss)，人類學家如克老雷 (Crawley)，典籍學家如哈利遜 (Jesse Harrison) 女士，都明白神話與儀式、神聖的傳統與社會結構底規範之間的密切聯絡。這一切作家都多多少少受了傅雷茲爾 (Sir James Frazer) 底影響。傅氏這位英國人類學家及其徒衆固然看清了社會與儀式在神話上的重要，可是我在這裏所要提供的事實也會使我們對於神話底社會派底主要原則更弄得清楚，更弄得條理井然。

我好像還可以更將衆位博學的神話學家底意見、派別、聚訟紛紜等情形檢討得詳細一點。神話學不是形形色色的學科來接頭的地方；依據的人本主義者要斷定驚斯 (Neue) 是太陰，是太陽，或者是嚴格的歷史人物；以及他那「牛眼」的妻是晨星，是乳牛，或者是人格化了的風——因

爲風善鳴鳴，女人也是著名地善饒舌的。這一套的問題，遇着各部的考古學家又要在神話底舞臺上從新討論一番，那就是遇着巴比倫（原文 *Chaldean*，即一種閃族成爲巴比倫底有勢民族者）與埃及、印度與中國，比魯與瑪牙（墨西哥猶嘎旦半島之古代文明地）等部考古學家的時候。歷史學家與社會學家，文學家與文法學家，德意志派與羅馬派，克勒特派（*clats* 爲英、愛、魏 *Maux* 等族之通稱，古居西歐與英倫三島，）也都各爲一團，彼此討論。同時，侵入神話領域的尚有邏輯學家與心理學家，玄學家與認識論學家，更不用說神智學家，近代星占學家，以及「基督教科學」一家之流。最後更有心靈分析學家來告訴我們神話是種族底「晝夢」，我們必得不理自然，歷史與文化，而潛心於下意識底暗潮，便能在潮底找到心靈分析常在取用的法寶或象徵記號。這樣說來，趕到人類學家與民俗學家來參加殘席未會的時候，連一點麵包片片都弄光了。

以上的話，倘若留下了亂七八糟的印象，倘若使讀者對於神話學那樣殺聲震耳塵土蔽空的論戰感覺到不可向邇，那都是我正在希望的。因爲我正要請我底讀者離開理論家關起門來的書房，走到人類學實地研究的露天廣場，跟着我在想像中回溯到前幾年的經驗，我在新幾內亞底一

個梅蘭內西亞部落之間所有的經驗。在那裏，蕩漾在淺水湖中，在如荼如焚的日光之下看土人工作，跟着他們穿行林莽，沿行曲折迴環的海濱與暗礁，那就是我們領略他們底生活的所在。同時，在午後微涼或晚景微曛的時候參觀他們底禮儀，圍着火分享他們底食物，那就是我們能够聽取他們底故事的場合。

在神話學的競賽中，只有人類學家有這類特享的便宜，能在理論有些麻煩或者辯答有點辭窮的時候，走到蠻野人底背後，拿他來作後盾。人類學家不必限於不完整的文化遺痕，片斷的簡板，塵封的文字，或者破碑殘碣。他用不着用連篇累牘的但同時是猜想的疏證來填平很大罅隙。人類學家有神話製作人在肘腋之下。他不但可以紀錄下當地存在的說法——各種說法，而彼此參證，使無疑點；他也有一羣當代的註疏家，可以聽取他們底批評；更在一切之上，他有神話所自產生的生活完全擺在眼前。我們以後就可見到，這種活的紀錄，在使我們知道神話上，並不比口頭的紀錄較少教益。

存在蠻野社會裏的神話，以原始的活的形式而出現的神話，不只是說一說的故事，乃是要活

下去的實體。那不是我們在近代小說中所見到的虛構，乃是認為在荒古的時候發生過的實事，而在那以後便繼續影響世界影響人類命運的。蠻野人看神話，就等於忠實的基督徒看創世記，看樂園，看基督死在十字架上給人贖罪等等新舊約的故事那樣。我們底神聖故事是活在我們底典禮，我們底道德裏面，而且制裁我們底行為支配我們底信仰，蠻野人底神話也對於蠻野人是這樣。

神話底研究只限在章句上面，是很不利於神話底了解的。我們在西方的古籍，東方的經典以及旁的類似去處得到的神話形式，已經脫離了生活信仰底連帶關係，無法再聽到信徒們底意見，無法認識與它們同時的社會組織，道德行為，一般風俗——最少，也無法得到近代實地工作者容易得到的豐富材料。況且說，傳到現在的文字記載，無疑地已經大與原樣的故事不同，因為經過傳抄、疏證，以及博學的祭司與神學家等等之手而不同了。打算要在神話底研究中知道原始生活底奧秘，必得轉到原始的神話，尚在活着的神話；而且這樣作，要在祭司的聰明將它用木乃伊的辦法裝殮起來，保存在損壞不了但是沒有生命的死宗教底聖龕裏以前。

我們就要見到，研究活着的神話，神話並不是象徵的，而是題材底直接表現；不是要滿足科學的趣意而有的解說，乃是要滿足深切的宗教欲望，道德的要求，社會的服從與表白，以及甚麼實用的條件而有的關於荒古的實體的復活的敘述。神話在原始文化中有不可必少的功用，那就是將信仰表現出來，提高了而加以制定；給道德以保障而加以執行；證明儀式底功效而有實用的規律以指導人羣，所以神話乃是人類文明中一項重要的成分；不是閑話，而是吃苦的積極力量；不是理智的解說或藝術的想像，而是原始信仰與道德智慧上實用的特許證書。

這一切論點，以後研究各種神話的時候都可得到證明；但爲使我們底分析沒有遺漏起見，首先要明白的便不只是神話，也要弄清童話、傳說與歷史。

（丁）「庫夸乃布」或童話

那麼，我們現在就假想着到了一個超卜連茲（註）底淀泊，而深入當地人民底生活——看着他們工作，看着他們遊戲，而且聽取他們底故事。十一月杪正是渥季來臨的時候，園子裏沒有多少事可作，漁季還沒有熱鬧，航海的事乃在未來，可是已經過去的收穫節所有的跳舞與宴會還使人

喜氣盈盈的。和陸是這時的空氣，時間現在手上，沒有甚麼忙，天氣不好，常使他們在家。我們就在傍晚微曠的時候走進一個村子，坐在火旁；熊熊的火引來的人，越黑了越多起來，談論也更有興味。遲早必有人要求講故事，因為這是童話（*fairytale*）時令。被請的人假定是能說善道的，不久便使人發笑，使人駁難，使人追問；他底故事於是成了表演，而不只是講述。

一年底這一季，民間故事的一種叫作「庫夸乃布」（*Kukwanebu*）的常是在村內講述。有一種模糊而不甚重視的信念，以為講述這類故事可使新在園內耕植的植物收成得好一點。為使這種效果有效起見，必在故事末尾唱一段小曲，提到某種叫作「加西耶那」（*Kasiyena*）的極能繁殖的野生植物。

每一個故事都是有主兒的。每一個故事雖被許多人知道，可是只有這位所有主纔能講述；但他可以教給旁人，而使旁人合法地講述它。有這些故事的，並不誰都有使人發噱的本領——發噱乃是講這類故事的目的。有本領的講述人，要給聲繪色，唯妙唯肖；對話的調子要有變化，唱的曲子要合乎氣度與姿勢。有的故事是「吸菸室」裏那一套，有的則值得舉一兩個例。

例如一個故事是講困難中的女郎與英雄式的解救。兩個女人到外邊去尋鳥卵，其中之一在一株樹底下發現一個窩。另一個說：「那是蛇卵，不要動！」可是她回答說，「不是蛇卵，那是鳥卵，」而將這些卵帶走。母蛇回來見窩空了，便到各處去找。她進了最近的村，便唱道：

我曲溜拐灣地爬

（在尋我底卵）

鳥卵是可以吃的，

朋友底卵不可以檢。

她進一村，唱一村，經過很遠的路，最後乃到那兩位女郎底村。她看見檢她底卵的那一個在燒卵，乃盤上她，攢到肚子裏去。這個女郎在苦難中臥着沒有辦法，可是解救她的英雄並不遠。臨村底一個男人夢見這種情形，到了肇事的地點，拔出蛇來斷成幾段；最後便是娶了兩位女郎，使他勇敢底報酬是「雙喜臨門。」

另一個故事說的是一父兩女，快活家庭；他們底家在北方的珊瑚多島海，他們離家航行，向

西南走，最後到了石頭島古瑪西拉 (Tumasia) 上面的荒野高峻的坡坂。父親在一個高處睡着了。森林中走出一個怪，吃了他而掠去一個女兒；另一個女兒逃跑了。後來在逃的這個給了在難中的那個一段一種棕櫚木 (lawyer-cane)，於是候到怪物醒了，便被她們弄成兩半；於是她們得以脫險。

還有的故事，說一個婦人同五個孩子住在一個水源上叫作歐口浦口浦 (Okopukopu) 的村子。一個了不得的大魚 (Singaree)，有鞭子樣的尾，有刺，順流而上，掠過村子，進了婦人底屋，唧唧咕咕地給她咬去一個手指（這是曲子要狀出的音調）。有一個兒子打算打死這條魚，但失敗了，這樣的事，每天照演一遍，直到第五天最小的兒子成了功，殺了這個怪魚。

又說到一個蠶子在蝴蝶背上航空，蝴蝶是飛機而兼駕駛人，蠶子是乘客。行到中途，正是瓦維拉 (Wavela) 海濱與吉他瓦 (Kiteva) 島之間的海上，蠶發狂叫，蝴蝶一搖動，便將蠶落在海中而溺斃。

又說有一個人，他底岳母是吃人的。他不小心，將三個孩子交給她，而自己到外邊去。她自然要

打算吃他們，但他們跑得是時候，爬上棕櫚樹，使她一時無計可施（故事說來甚長），直到他們底父親回來，將她殺死。更有旁的故事說到拜訪太陽，說到這路園子的怪，說到偷墳的貪婦等等。

我們在這裏關心的，不是每個故事怎樣一套一套地說，乃是社會的關係。說法本身自然十分要緊，但若沒有社會關係作上下文，作佈景，便是死的東西。我們已經知道，有了講故事的姿態，於是故事底興趣也可提高，故事底本質也可明瞭。講述人底表演，有聲有色，聽衆底反應有動有靜，在土人看來，都是與故事本身有同樣重要的。社會學家也該自土人之間尋找線索。講述人底表演，也當放到適當的時間佈景以內——那就是一天底某一時，一年底某一季，以及出了苗的園子候着將來的的工作，言語底講述可有略微影響豐收的壓力等背景。我們也不要忘記這種引人發矇的故事底私有制，社會功能與文化使命等社會佈景。這一切質素都是同樣有關係的，要在故事底本文以外加以研究。故事乃是活在土人生活裏面，而不是活在紙上的；一個將它寫在紙上而不能使人明瞭故事所流行的生命圍氛，便是只將實體割裂了一小塊給我們。

譯者按：這便是美國人類學家底極大毛病。只知紀錄，只知講故事，而忘了產生這故事的上

下文。我們讀這類文字，絕對得不到任何產生這種故事的社會印象。然而他們一提到歐洲的作品，特別是馬氏所代表的功能學派，他們又要嗤之以鼻，說是空論太多，事實太少。那麼到底甚麼是事實呢？割裂在紙上的一條一條極不相干的項目嗎？可以在講堂上說給學生的一、二、三嗎？美國大學造的孽，在他們自己還可以提到中國間接所受的影響，不能不使譯者有觸即發，在這裏作一個警號。

（戊）「利薄窩過」或傳說

我們現在要說另一類的故事。關於這個，沒有一定的季節，沒有一定的講述形式；既沒有表演的性質，也沒有巫術的作用。然而這一類比前一類更重要，因為相信是真的；故事底意義（所說的東西）既更有價值，也更有關係。一羣人旅行遠地或者航行的時候，年青的人因為對於新風景、新社會、新人物或者新風俗都發生強烈的興趣，不免要驚奇而發問，年長而有經驗的人便給他們講解，給他們意見，這講解所取的形式，永遠是具體的故事。老年人或者要說他自己關於戰爭與出發的經驗，關於有名時巫術與出奇的經濟的成效。他也許更攪雜上他父親底回憶，以及傳了多少代

的道聽塗說的故事與傳說，大的飢荒與旱災就這樣保存在記憶裏許多年，而且攪雜上關於顛沛流離以及不得已而冒罪犯等敘述。

許多水手在海中失途而落在吃人的與仇視的部落裏的故事都被存在記憶裏面；有的抒爲詩歌，有的則作成歷史的傳說。一個著名的詩歌與故事的題材，便是著名的舞蹈者所有的魔力，技巧與表演。也有故事是關於遠方的火山島，關於不小心的浴者燙死在水裏的溫泉；關於住了完全不同的人的神祕地方；關於水手在遠海所遭的冒險奇事；以及關於作怪的魚與章魚，能跳的石頭，有障身法的巫覡之類。更有的故事或是近的，或是遠的，講甚麼靈媒到了死者之鄉，以及這等人底種種遭遇。也有關於自然現象的故事，如化石的獨木舟，人變的石，還有一羣吃檳榔子太多的人在珊瑚石留下的紅跡。

在這裏有一大羣可以分別的故事，如親眼看見或者最少也有記憶力可憑的歷史記載，證據的線索已斷，但爲本部所常經歷的事物範圍以內的傳說，以及得自異時異地而與當前的文化不一致的道聽塗說（傳聞）。然而這等分類，是土人不大注意的，是彼此相重複的，所以統名之曰

「利薄窩過」(ilwogwo)。「利薄窩過」範圍以內的故事，都算真的；都不是說來表演的，不是在某一定的季節來使人消遣的。題材一方面也有統一性：都是對於土人十分有激勵作用的，都與經濟活動、戰爭、冒險、舞蹈勝利、儀式的交易勝利等行為有關，更因為這類故事敘述偉大的成就敘述得十分煥赫，有這樣成就的人及其子孫或者全社會是有功可居的，所以這類故事也因後輩追念先烈而活躍。解說風景上的特點的故事，常有社會的上下文，那就是指明與這些特點有關的族或家。不是這樣的話，那便是關於自然情形的片段評論，以為那是顯然的遺留。

凡此一切，都更使我們明瞭：我們要在紙上研究這故事，我們便不能充分地把握故事底意義，不能知道故事底社會性質，更不能知道土人對於故事的態度與興趣。這些故事所藉以生存的，是人的記憶，是講述的方法，更是與故事有關的複雜趣意——那就是使故事不死的興味，使敘述人感到光榮或嘆嗟的興趣，使聽衆聽了很熱心而激起希望與野心的興趣。所以傳說更比童話為甚，更不能專憑讀一讀故事，而是要將故事與故事在土人社會生活文化生活各方面的上下文聯在一起，纔能找得出「廬山真面」來。

(二)「里留」或神話

然而必是到了第三類故事，到了最重的故事神話或神聖故事這一類，而與傳說相比較的時候，三類故事底性質纔更彰明較著。第三類的故事，土人叫作「里留」(lilu)。我在這裏更要使人注意，我底分類方法乃是一見便知的土人自己底分法，我只是對於此等正確性稍加解述而已。第三類故事頗與其他二者相遠。倘若我們說第一類是說來消遣的，第二類是說得認真而且滿足社會野心的，則第三類便不只看作真的，且是崇敬而神聖的，具有極其重要的文化作用。我們知道，童話或民衆消遣故事是季節的表演，是敦睦的活動；因接觸奇特的實體而啓發了的傳說可使過去歷史揭開帷幕，使人看見它底莊嚴偉大；神話底出現，乃是在儀式、禮教、社會或道德規則要求理論根據，要求古代權威，實在界，神聖界加以保障的時候。

本書以後各章會將許多神話加以比較詳細的研究，此刻可先將標類的神話所取的題材過一下目。先以死者還鄉的週年宴爲例，預備很費事，特別是要顯示食物底豐富。宴會臨近的時候，講的故事是說死怎樣教訓人，永遠返老還童的本領怎樣失掉了；死後的靈爲甚麼必得離開本村而

不能再與家人共話火旁，而且爲甚麼他們一年回來一趟。有時，到某一節要預備航海，舊的獨木舟要加以檢點，新的也要加上巫術來製造。在這種場合，不但咒術有神話上的典據，即這樣神聖活動也有許多質素，非得我們知道了飛行獨木舟及其儀式與巫術，纔能了解。關於儀式的貿易、規則、巫術，甚至於所取的程途，都與相當的神話聯在一起。同時，沒有重要的巫術、儀式或禮教沒有信仰的，信仰則都是編在具體而有前例可援的故事上。這其間的結合是很密切的，因爲神話不只是多使我們知道一點東西的評論，乃是關乎實際活動的保狀、證書，而且常是嚮導。另一方面，儀式、風俗、社會組織等有時直接引證神話，以爲是神話事故所產生的結果。文化事實是紀念碑，神話便在碑裏得到具體表現；神話也是產生道德規律，社會組合、儀式或風俗的真正原因。這樣，神話故事乃形成文化中一件有機的成分。這類故事底存在與影響不但超乎講故事的行爲，不但取材於生活與生活的趣益，乃是統治支配着許多文化的特點，形成原始文明底武斷信仰的脊骨。

這恐怕就是我要主張的最重要的一點題旨：我認爲有一類的故事是神聖的，是編在儀式、道德與社會組織裏面，而形成原始文化底一個有機部分，動的部分的，這一類的故事，不是生存在消

閒的趣味，不是當作杜撰的故事，也不只於當作真事的敘述；乃是由土人看來一個荒古實體底陳述，更比現在偉大而切實的荒古實體底陳述；因為這種實體是斷定現在人類生活，命運與活動的；對於這種實體的認識是使人發生儀式與道德行為的動機，而且使人知道怎樣進行儀式與道德行為的。

爲使我們底題目更了然起見，試再一度地將我們底結論與近代人類學通行的見解比較一下；目的自然不在徒是論辯，而在將我們底研究與現在的知識界勾結起來，承認我們得於舊說的是甚麼，弄清我們與舊說不同處又在哪裏。

最好是徵引簡括有力的陳述，所以我們選來已故伯恩 (C. F. Burne) 女士與邁爾士 (J. I. Myres) 教授底人類學手冊 (Notes and Queries on Anthropology) 所給的定義與分析。在「故事、言談、詩歌」這標題下，是說：「這裏包括各種民族許多理智的努力……」這努力所「代表的」是最初對於推理、想像、記憶等運用。「這不能不使我們問：情感、趣意、野心，以及一切故事底社會使命，更認真的故事與文化價值、深厚聯系，都在哪裏呢？該書照例將各種故事加以簡短的分類

以後，我們見到神聖的故事是這樣：「神話這一類的故事，不管對於我們是怎樣荒唐無稽，乃是被土人十二分認真地講述的；因為神話底用處乃在用一些具體易解的方法來解說抽象的觀念，或者關於創世、死亡、人種底分別、動物底種類、男女不同的業務等籠統困難的概念；以及關於儀式與風俗底起源，奇怪的自然物或史前的紀念物，人名地名底意義等概念。這類的事有時說是目的的故事，因為故事底用意乃在解說事物底存在與發生」（見頁二一〇與二一一）。

這段話，便是近代人類學對於這個題目的最後見解。可是我們底梅蘭內西亞人承認這種見解嗎？當然不能。他們不要「解說」神話裏的任何東西——尤其不要「解說」抽象的觀念。觀於抽象的觀念，據我所知道的，既在梅蘭內西亞沒有例，也在旁的蠻野社會沒有例。土人所有的少數抽象觀念，在說的時候，字底本身已經帶上了具體的含義。他們說活物存在，是用臥下、坐下、站着等動詞；說原因與結果，是用一面有基礎一面有過去站在基礎上的字眼；說空間，是用許多不同的具體名詞來指明——那麼，字眼與具體實在界底關係，已够使抽象的觀念「易解」的了。一個超卜連茲人或旁的土人，也不會承認「創世、死亡、人種底分別、動物底種類、男女不同的業務」等是「籠

統困難的概念。」沒有再比男女業務不同是士人知道得最親切的了；那是一點也用不着解說的。可是他們知道得雖然親切，這一切的不同有時是討厭的，不愉快的，或者最少也是束縛得不舒服的，可以有給這些不同找根據的必要，有證明它們古已有之而且實在的必要；簡單說，即有保障它們底真實性的必要。死亡，很可嘆，那不是任何人類覺着籠統、抽象或困難的事——它實在是太真得可怕了，太具體，太容易被任何死過近人或自己有死兆的經驗的人所了解了。倘若死是籠統或不實在的，人便沒有多少開心來提到它了。只是死這觀念是可怕的，是與避免死的欲求聯在一起的，所以有個籠統希望，不是希望將它解說清楚，而是希望將它解說跑了，將它弄假了，將它實在否認了。神話給人保狀，使人相信永生，相信永遠少壯，相信墳那邊的生命；它不是理智對於謎的反應，乃是一件顯然的信仰行為——是因本能深處對於最可怖畏的死這觀念所有的情緒反應而產生的信仰行為。關於「儀式與風俗底起源」的故事，也不只是要解說這些。任何意義之下的解說，都不是這種故事底使命；它們底使命永遠都是舉出先例，當作理想標準，當作這些儀式與風俗繼續存在的保狀，有時更是要實際指導這等手續。

所以我們不得不處處不與上述的見解相同。即上述近代人類學對於神話的見解而被伯、邁二氏陳述得很好但很簡略者。他們底定義可以產生假想的，不存在的一套故事，使目的神話相當於同樣不存在的希望解說的欲求；且使這個虛構的欲求以「理智的努力」的形式而存在——存在於上人那樣富有實用趣益的文化與社會組織以外。這一套，在我們看來，都是錯誤的；因為神話成了只為說一說的故事，成了原始人安樂椅上的理智消遣；因為神話是被擯斥在生活的聯系以外，而被研究的時候是紙上的樣子，不是生活上的實情。這樣的定義，使人既無從明白神話底性質，又無從對於民間故事有個滿意的分類。實際說，伯、邁二氏在人類學手冊以後給傳說與童話下的定義，也都是我們不能接受的。

更要緊的，是這種見解要妨害有效的實地研究，因為研究人要接受了這種見解，便只紀錄下故事而滿足。故事底理智方面，讀完了故事便完了；可是任何土人底故事在功能、文化、實用等方面，除了故事本文以外，也同樣表現在定則、具體行為、關係系統等去處。只將故事記下來是一件事；觀察故事怎麼千變萬化地走到生活裏面，觀察故事所走到的廣大文化與社會的實體而研究它底

功用，另是一件事：前者是比後者容易的。這便是我們爲甚麼有了這麼多的文字紀錄，而且爲甚麼關於神話性質底本身竟知道得那麼少的緣故了。

譯者按：觀於美國人類學界而益信。

所以我們由着超卜連茲人學習些重要的教訓，現在就再返到他們之間去。我們詳細地檢討一些他們底故事，以使用歸納法來證明我們底結論，而且證明得簡潔扼要。

(註) 超卜連茲羣島 (Trobriands 或 Trobrland Islands) 是新幾內亞東北的珊瑚多島海。居民屬帕普阿·梅蘭內西亞族；在體格、心理、社會組織各方面，都是混合了海洋洲底特點與新幾內亞本島上更較落後的帕普阿 (Papua) 文化底種種特點。

超卜連茲人是北部馬西姆 (Northern Massim) 馬西姆特指新幾內亞極東南端，底一部。欲知其詳，可參看塞·格瑞 (C. G. Feligman) 教授的名著英屬新幾內亞之梅蘭內西亞人 (Melanesians of British New Guinea, 一九一〇創橫版)。此書也指明超卜連茲人與新幾內亞附近的種族與文化的關係。一個簡單報告，可見於馬氏底西太平洋阿勾提次人 (Argonauts of the Western Pacific, 一九二二倫敦版)。

第七章 關於起源的神話

我們頂好是追溯到事物底開端，檢討幾件關於起源的神話。土人說，現在的世界最初是由地底下來的人居住着的。那時的生活與現在完全一樣。在地底下的時候，就有村子、族黨、區域等組織；他們也有階級的不同，也有特權及私產，而且也知道巫術。人類已有這些以後，不攢到地上來，於是建立了土地、公民等權限，以及經濟優先權與巫術行為等規律。他們帶來了一切文化而繼續在現世。

有許多特別地點，如石洞、樹杈、石堆、珊瑚露層（outcrop）、泉源、水頭之類，土人都叫作「孔」或「屋」。第一對男女（女的爲家長，她底弟兄爲保衛人）即由這等孔內攢出來，佔了土地，而使這樣開頭的地方有圖騰、實業、巫術、社會等規模。

等級的問題，是在這個地方十分重要的；根據便在拉巴義（Laba'i）村附近有個孔叫作歐布

庫拉 (Obukula) 有人攆出來這件事。按常例，有一個「孔」便有一支人。可是這個孔是特別的，有四個族底代表都先後由此一孔而出。出來以後，又發生了一件事；這件是看着不算甚麼，但在神話界乃是極重要的一件事。首先攆出來的，是開拉瓦西 (Kaylavasi)，是大蜥蜴 (iguana)，便是魯庫拉布他 (Lukulabuta) 族底圖騰獸。這個獸抓着地走，最後爬到一個樹上，就在那裏作壁上觀，觀望後來發生的事。不久攆出來一個狗，乃是路庫巴 (Lukuba) 族底圖騰獸。路庫巴原來是等第最大的。第三次攆出來的是豬，是馬拉西 (Malasi) 族底圖騰獸。馬拉西族纔是現在等第最高的。最末攆出來的是魯夸西西加 (Lukwasisiga) 族底圖騰獸。這個圖騰獸，有的說是鱷魚，有的說是蛇，有的說是袋鼠 (opossum)，有的簡直不在乎是甚麼。狗與豬各處跑，狗看見一種叫作「諾庫」 (noku) 的植物底果實，便吃了。豬說：「你吃「諾庫」，你吃泥土；你是下賤的，是平民。我是王子，我是「古牙吾」 (Guya'u)。」從此以後，馬拉西族最高的分族塔巴魯 (Tabalu) 人永遠是真正的酋長。

要打算了解這個神話，只聽狗與豬底對話是不夠的，因為這些對話看着是不相干的，而且是不算甚麼的。可是一明白當地的社會學以後，知道等級底無上重要，知道食物與食物禁忌在地位

與族黨上的關係，知道那是人在社會上的主要標記，再知道土人將族與圖騰看成一件東西的心埋——那，我們便可起始明白，爲甚麼這樣一件小事發生在人類誕育期使規定了兩大族底永久關係。要打算明瞭這個神話，我們非知道他們底社會學、宗教、風俗、與人生觀不可。只在知道了這些以後，你纔能够體會這個故事對於土人的意義，而且爲甚麼可以活在他們底生活裏面。假若你住在他們之間，會了他們底話，你便常常聽到這個故事是在他們關於各族黨底優劣等第的討論與爭辯上多麼有用的是在他們關於各種食物禁忌上多麼會變成機警的詞鋒的。特別是，你要接近了這個地方社會，看見馬拉西族底勢力依然在演化程中，依然進行歷史的發展過程，你便可以與這積極活動着的神話勢力面對面。

很奇怪的是，最先出來的大蜥蜴與最後出來的魯夸西西加族底圖騰，由起始便不受重視；可見數次的原則與事序的邏輯，是在神話底推理上不受嚴格的遵守的。

拉巴義村關於四大族底高下的主要神話是在全部落中常被徵引的；其他當地小一點的神話也同樣在各部族本身積極活動。一羣人有事到遠村的時候，不但要聽到傳說的歷史故事，更在

一切之上要聽到關於當地，關於巫力，關於專業，關於圖騰組織裏面的等級與地位等等神話上的保狀。假定發生了地畝上的糾紛，巫術上的侵害，漁獵上的權界以及其他利益的問題，神話便是見證。

我們現在就具體地指示一個關於當地起源的典型神話怎樣在土人精神生活中被人引用。那麼，我們假定在觀察一羣旅行的人走到超卜連茲之一村。他們要坐在村長底房子底前面，那就是全村底中心。差不多，人類起源地便在附近；或是一個珊瑚露層，或是一堆石塊。人便指着這個地點，說出始祖姊妹弟兄二人底名字，或者更說現在村長底房子就是男始祖蓋房子的地方。當地的客人自然會明白，女祖是住在附近的另一個房子的，因為她永遠不能與弟兄同住一個房子以內。

附加的談話，也許要告訴客人們，當地的藝業所有的材料、方法與工具，都是始祖帶來的。譬如說，牙拉迦 (Yolaka) 村得自始祖的是由甲殼化焚石灰的辦法；歐口保保 (Okelobo) 歐薄危里阿 (Obweria) 歐保瓦達 (Obowada) 等村得自始祖的是琢磨堅石的知識與工具；布瓦伊他魯

(Bwoyaka)村得自始祖的是用鯊魚齒作雕刻的工具與雕刻術。在大多數的地方，都這樣根據當地的發祥點來解說追究經濟的專利等較高的村子已由地下將遺傳光榮的徵誌帶了來，旁的村子則有與當地分族相聯的動物由地下出來。有的地方，在政治上彼此競爭的情形，乃是歷來如此。但由地下帶來的最重要的恩賜，永遠是巫術。這一點，應留在以後再說，而且說得詳細一點。

倘若一個歐洲人在那裏旁聽，只聽到土人之間的告語，他不會體會出甚麼來。實際上，他是會十分誤會的。譬如說，姊妹兄弟二人同時攢出來這件事，不是使他懷想在神話中有亂倫的事，便要使他發問，問第一代成婚的配偶是甚麼人？誰是女人底丈夫？第一個懷疑，是完全錯誤的；使他不明白弟兄姊妹之間的特殊關係，不明白二人是同樣不可缺少的：弟兄是保衛人，姊妹是傳種的。專提到二位始祖底名字，在土人耳朵裏便已十分有意義，但在外人便非得弄清母系觀念與制度纔會意義明顯。這個外人要問女祖底丈夫，要問她怎樣有孩子的時候，更會碰見一套完全陌生的觀念：那就是，在土人看來，父親是不相干的；生理上的造育，沒有那一回事；他們底婚嫁制度，乃是因母系相傳且是母隨父居的。(註二)

這些關於起源的記述所有的社會連帶關係，非得旁觀人把握住土人底當地公民觀念以及在遺傳的土地上作漁獵與其他業務的觀念，纔會明瞭。因為根據部落中的法定原則，這一切權利都是當地社會底專利品，只有由第一代女祖直接由母系傳下來的纔有享受的權利。倘若歐洲的旁觀人又聽說除了第一個發祥地以外，村中還有幾個旁的「孔」，那他就更不明白——直到仔細地研究了當地社會原理與具體事實以後，知道有多數分族搬出來的複成社會那麼一回事為止。

到現在便很清楚了；神話在土人看來，實在比故事所包括的多；故事給我們的，只是實際相關的各地底不同；故事底真實意義，實在是故事底完全紀述，乃在社會組織底傳統基礎裏面；土人學明白了這些，不是靠着聽一聽片段的神話故事，乃是靠着活在本部落底社會結構以內。換句話說，使土人得到起源神話底完全紀述與意義的，乃是社會生活底上下文，乃是慢慢覺得一切他要幹的事都在古代有了成例有了榜樣這種過程。

於是觀察者打算認真地把握住神話底傳統方面，非得熟習土人底社會組織不可，於是當地

起源這一類簡短的敘述纔會使他完全理解。他也更認得清楚，每一個這一等的敘述都只是一部分，只是一個重要的部分；至於更大的全體故事，則非在上人底生活來研讀不可。這類故事真正有關係的地方，乃在故事底社會功能。它底功能乃在將女祖一脈相傳的人羣在地方在宗親上都有單一性這種基本事實，加以傳送、表現與充實，再加上只有同一地點攢出來同一始祖傳下來的人才在當地有權利這個信念，於是起源的故事便是當地社會底特許狀。所以即使一羣人被敵人驅逐出境了，那塊空地也永遠沒人動而給逃亡的人留着，而在時過境遷他們重新回來以後行了和平禮再在原地上從新建築，從新耕植。（註）傳統地覺得人與土地有真實密切的關係；在一幕一幕日常生活的中間實際看見發祥地；根據神話第一代便已保有的特權、專業與特點，又在歷史上持續不斷——這一切顯然都會促進團結，促進當地的愛護心，促進社會中宗親統一的情感。只是，敘述最初出現的故事，固然能使歷史的傳統，法律的原則，以及各種的風俗得以統一而固結，我們也永遠不要忘了最初的神話不過是傳統觀念底複雜體這個大單位底一小部分罷了。所以一方面神話底實體是在社會功能上；另一方面，我們起始研究神話底社會功能以後，而得到了它底完全

意義，我們又慢慢地因此更進一步，來建設關於土人社會組織的更圓滿的理論。

關於傳統的先例與特許狀最有趣味的一點，便是在破壞這等神話基礎的事例之中看看神話與神話上的原則怎麼來適應。這種破壞的例，是在當地由地下攢出來的族，被一個外來的族侵佔了權利的時候。本地出本地有這個原則，絕不許外來的侵入，於是矛盾發生了。可是等第很高的分族中的分子打算要佔據一個新地方，也不是當地「土裏生」的人所可輕易反對得了的。結果便產生了一類特殊的神話，來解說這等反常的事而給它找個根據。給這等反常的事物找根據的神話，依然包含着相反的不合邏輯的事實與觀點，只是用輕而易舉的臨時發生的事來加以掩飾而已；而作掩飾用的事故，又顯然是專為這種目的而轆來的：在這種情形之下，我們更看得出各種神話與法定的原則所有的力量。研究這等故事極有趣味，因為一方面可以使我們更深切地了解土人對於傳統的心理，另一方面也可引誘我們懸擬部落過去的歷史。自然我們對於這類引誘是要相當的慎重小心的。

（甲）馬拉西族

我們見到在超卜連茲人之間，一個圖騰分族底地位越高，擴展的能力也越大。我們現在先舉事實，然後再加以解釋。馬拉西族底塔巴魯分族這地位最高的分族，便是統治着好幾個村子的，即首都歐瑪拉迦那（Omarakana）與首都並列的迦撒那義（Kasana-yi），以及首都失守時三「統治期」（義見後）以前建立的歐利味累味（Olivilevi）。此外，現在已廢的奧姆拉姆瓦路瓦（Omlamwaluwa）與刻下不爲塔巴魯人治理的答雅吉拉（Dayagila）二村，都曾屬過塔巴魯人。同此分族的另一部，同名同統系，但不遵守所有的等第禁忌，沒有一切徽章的權利的，又統治着納威要瓦（Oyweyowa），姑米拉巴（Gumilababa），迦瓦他里阿（Kavataria）與迦達瓦加（Kadawaga）等四村。四村都在多島海底西部，第四個即在小島開婁拉（Kayleula），土夸烏夸（Tukwa'ukwa）這一村，更是在近來纔被塔巴魯人所接收——那就是五個「統治期」以前的光景。最後還有分族中同名同系的統治着南方的兩大社區，那就是西那開他（Sinaketa）與發庫他（Vakuta）。

關於這些村子及其統治者的第二件要緊的事實，乃在統治族並不冒充係由這等地方攢出

來纔在這裏佔土地、行巫術、掌權力的。他們都說是與原來的豬同來，來自島底西北岸拉巴義村附近歷史的孔歐布庫拉。按傳統來說，他們是由那個孔裏攢出來而後散布到各處的。(註二)

本族傳統裏，有幾件具體的歷史事實，應在這裏記清：那就是三個「統治期」以前建立歐利味累味村，五個「統治期」以前塔巴魯人移居到土夸烏夸村，約在七八個「統治期」以前得到發庫他村。所說的「統治期」，便是一個酋長臨政的時期。因為超卜連茲人是和大多數的母系部落那樣，一個人是由弟弟來繼承的，所以平均的「統治期」顯然比一代的全時間短得很多，也就因為這樣是比一代較不準確的時間單位——有許多時候，「統治期」是不必短於一代的。這些特殊的歷史故事，將移殖事項說清是怎樣進行的，以及甚麼時候被誰來辦的，乃是很清醒的據事論事的陳述。這樣，根據各種報告人，可知在他們底祖若父的時代，歐瑪拉迎那底酋長布瓜泊窪加 (Bugwabwaga) 怎樣打敗了仗而率全地方的人逃到大南邊，逃到通常建立臨時村落的地方。兩年後回來舉行了和平禮，於是又從新建歐瑪拉迎那。可是他底弟弟並沒有回來，建立了固定的歐利味累味村，而在那裏常治久安了。由部落中任何人得到的敘述，都是不差分毫，所以我們知

道這是可靠的史實了。關於上夸烏夸與發庫他等等地方的敘述也是一樣。

使這等陳述底可靠性沒有任何懷疑之點的，乃是社會學的基礎打敗仗以後而逃跑，是部落中常有的事。塔巴魯族女人與旁的村子底首領結婚，因而將這些村子變成地位最高的族底領域。這個辦法，也是他們社會生活底特點。這種辦法，十分重要，應該說得詳細一點。超卜連茲人底婚制是父方的，女人要到丈夫底地方。在經濟一方面，女家因婚事而供給食物，丈夫這面送過去的則是貴重品。食物是在吉利味那（Kilivno）中部平原特別豐富的，統治這一帶的是由歐瑪拉迦那去的地位極高的酋長。酋長們十分欣羨的貴重貝殼飾品，則產自西南兩方的濱海各區。所以經濟上的趨勢，在過去與現在歷來都是地位高的婦女嫁與姑米拉巴巴、迦九他里阿、七夸烏夸、西那開他、發庫他這等村子底有勢力的首領。

走到這幾步，還都是嚴格地根據部落法的。可是塔巴魯女人一經住在丈夫底村子以後，她便統治了他；不是因為她底本身等級，便是像常有的那樣，她會擺布他。她有兒子的時候，直到春機發動期（puberty）為止，這些兒子都是父親村子裏的合法分子。他們是該村最重要的男人。按超卜

連茲人底情形，父親因為慈愛，常要留着他們；即在春機發動期以後，也還留着他們。地方社會覺着這樣辦可以增加全地方底光榮，可以提高全社會底地位，這樣，大多數是喜歡這樣辦法的；少數人如領袖底弟弟與外甥這類合法承繼人，也不敢反對。所以村長底兒子們要沒有特別原因回到母親底族中去（那纔是他們自己底族），便留在父親族中，而統治着這個地方。他們如有姊妹也可以不回去，而在本村結婚，開始另一個朝代。這樣慢慢地，或者不是驟然地，該村長所有的一切時權、威望與職務，都被這一羣人承受過去。他們是村民與土地底「主子」，他們是正式會場底主席；一切需要排難解紛的事，都由他們來說話，更要緊的是，他們掌管了當地的專利與巫術。

這一切事實，都是親眼目觀的；現在再看看掩藏這等事實的神話。有一個故事說，由拉巴義附（拉巴義附）近原來勾扎發出來的，是姊妹兩個：一個叫包塔不魯（Betabitu），一個叫包怒瑪迦拉（Bonima）。

（二）她們出來以後，立刻就到吉利味那底中部，都在歐瑪拉迦那落戶。這裏先有一個女人掌管着巫術與一切權利，可是她們被她所歡迎，所以她們在這首領的權利，就有了神話底贊許了。（關於這一點，以後尚要說）。後來兩姊妹因為纖纖的美麗裙子上的香蕉葉而有爭吵，姐姐便對妹

妹說了在土人看來極有侮辱性的話：「我在這裏，我遵守一切的禁忌，你去吧，你可以吃林中平豬，可以吃叫作「迦他開魯發」(katakayinva)的魚。」這便是沿海區的酋長雖在實際上與歐瑪拉迦那的酋長等級相同而不遵守同一的禁忌的緣故。沿海區的村民也有同樣的故事，只有一點不同：即是說，發命令的妹妹是叫姐姐留在歐瑪拉迦那遵守一切禁忌，而自己到了西方。

西那開他地方的說法則說塔巴魯分族原有三位女祖：大姐住吉利味那，二姐住庫薄馬(boma)，三妹來西那開他，而帶來迦羅馬(Kaloma)殼盤，起始了當地這種工業。

以上一切觀察，都是關於馬拉西族底分族之一旁的分族，我底紀錄上有十幾個，都是等級低的；都是守着自己底地方，沒有移到旁邊去；有的分族，如布瓦伊他魯底人，更是最受蔑視的一類(Paulu)。這些人，雖然族姓相同，圖騰相同，行禮的時候也與等第最高的齊肩並列，可是在土人看來，則是完全不同的一个階級。

(乙)路庫巴族

我們在進行另一種解釋或說重擬歷史的實況以前，頂好把旁的族底事實也說出來。路庫巴

族或者是居第二位重要的。他們中間有兩三個分族，直接次於歐瑪拉迦那底塔巴魯分族。這些分族底祖先叫作毛利（Mwauri）、木羅卜外馬（Mulobwama）與上達瓦（Tudava），這三個人都來自拉巴義附近四大族底圖騰獸所自來的主要孔。他們以後到了吉利味那底幾個重要中心，又到了附近的島吉他發（Kithaya）與發庫他。我們已經知道，關於起源的主要神話上說，在狗與豬那一幕發生以前，路庫巴族原是等第最高的。大多數的神話人物與動物，也都屬於這一族。神話上的偉大文化英雄士達瓦即屬這一族，而且有個分族就叫士達瓦，就以他為始祖。與部落間的關係及儀式的貿易有關的神話英雄，大多數也都屬於路庫巴族。（參看著者西太平洋阿勾撓次人，頁三二一）。部落中大多數的經濟巫術，也屬於這一族。在發庫他、路庫巴族底勢力已受塔巴魯族底籠罩，假定還沒有取而代之的話，然在那裏，各庫巴族依然還有巫術底專利；依然還維持神而底傳統，說自己比那些僭竊的人出身高。這一族中低等的分族，也比馬拉西族少得很多。

（丙）魯夸西西加族

第三大圖騰單位魯夸西西加族，關於神話或文化歷史等使命，比較可稱述的不多。在主要的

起源神話上，不是他們被人完全忽略了，就是始祖人或動物所得的任務是極不足輕重的。他們沒有特別重要的巫術，在神話上沒有地位。惟一重要的一點，乃在十達瓦這套故事中的敵刀口泥坎（Tokonkan）這個怪物是屬於魯夸西西加圖騰的。迦卜窪庫（Kabwaku）村村長屬於這一族，也是提拉陶拉（Tilataula）區底酋長。這一區永遠是與吉利味那本部有敵對的潛在關係的。提拉陶拉底酋長也是等第最高的塔巴魯人底政敵。這兩派隨時會起爭端。不管哪一面打敗了逃出去，和議總是可以用儀式來完成的。完成了以後，雙方又都保持與前差不多的關係。歐瑪拉迦那底酋長即使是被提拉陶拉打敗了，在和平恢復以後也永遠保有超越的地位，多多少少地統治着鄰視的區域。迦卜窪庫底首領要在某種限度之下執行歐瑪拉迦那底酋長底命令；在先前，特別是要執死刑的時候，歐瑪拉迦那底酋長都是命令他這潛勢中的政敵去執行。歐瑪酋長所以地位優越，完全是等級的緣故。然有一大部分，他所以有勢力，所以被旁的土人所畏懼，則是因為他有重要的雨和太陽的巫術就這樣，魯夸西西加族底分族之一，是最高底酋長底政敵，是他底剋了，在戰爭的時候，又是平等的因為在平時塔巴魯底優勢沒有，又對，在戰時，迦卜窪庫底陶利瓦加（Toluwaga）

則同樣被人認為更有效更可怕的魯夸西。西加族常被看作笨伯。可是有一兩個分族是等級很高的，常與歐瑪拉迎那底塔巴魯人互通婚姻。

(丁)魯庫拉布他族

第四大族魯庫拉布他只有等級低的分族。他們人數最少，與他們聯在一起的巫術也只有黑巫術。

我們要將這些神話加以歷史的解釋的時候，當前便是一個基本的問題：在傳說與神話中所有的分族，我們必得看作同一文化底當地分枝嗎？還是可以更大膽一點，說他們是不同文化底代表，是不同的移民線上的單位呢？倘若採取第一種態度，則一切神話，歷史材料，社會事實等，所指的不過是局部以內的運動與變遷；我們已經說過的也就够了，也沒有甚麼可以加添的了。

幫助後一種更大膽一點的假說的，乃有主要的起源神話將四大族放到很有意思的地點這個事實。拉巴義在西北岸，那是水手順着季候風可以登岸的惟一地方。況且說，在一切神話裏面，移民的方向，文化的趨勢，文化英雄底行蹤，普遍都是由北而南，有時由西而東，這是土達瓦全套故事

底方向，也是移民神話底方向，也是大多數儀式貿易「苦拉」(Kula)傳統底方向。所以我們假定有個文化影響在多島海底岸上由西北向東南發展，是很合理的，這個影響，向東可到霧德臘克島 (Woolark Island)，向南可到當特羅嘎寶多島海 (D'Entrecasteaux Archipelago)。這個假說，是由一些神話中衝突成分暗示出來的，如狗與豬底衝突，土達瓦與刀口泥坎底衝突，吃人與不吃人的兄弟之間的衝突。假定我們承認這種說法，則有以下的話可說。最早的文化層當為魯夸西，西加與魯庫拉布他兩族所代表。後者是在神話上先由地內出來的，可是兩族都是土生的，因為他們不是水手，他們底社會常在內地，而且他們底業務主要是農業。魯夸西底主要分族陶利瓦，加普通仇視塔巴魯這樣顯然後來的移民，也合乎這種假說。殺了吃人怪刀口泥坎的那位維新的文化英雄土達瓦，屬於魯夸西西加族；這個說法，也合乎我們底假說。

我特別要說得清楚，可以看成移民單位的，是分族，而不是各大族。包括許多分族的大族，乃是鬆懈的社會單位，是被重要的文化裂痕所分割的。這是不容駁辨的事實。即如馬拉西族，有等級最高的分族塔巴魯，又有最受輕視的分族如布瓦伊他魯底瓦布阿 (Wabu'a) 與古末索索帕

(Gunsoppe) 移民單位的歷史假說，更要解說的是分族與大族底關係。在我看，不大重要的分族似乎也是先到的；他們底圖騰聯系，乃是土達瓦與塔巴魯一類的強有勢的移民到了之後因普遍的社會改組過程而有的結果。

歷史的虛擬複製，需要一些附加的假說；每一個都是言之成理的，但每一個都不能不說是假造的；而且多一個假設，便多一層不切實。整個的歷史複製都是理智的把戲，有引力而動聽聞，隨時會侵襲實地觀察人的；但觀察人若確守耳聞目觀的實在界而不為理智的把戲所震撼的時候，這一套玩意兒是到不了觀察界與正確的結論範圍以內的。我在上面提出來的規模，是超卜連茲底社會、神話、風俗等事實，自然擺布起來的。但我並不認為這有甚麼重要，而且以為即使對於一個地方知道得至矣盡矣，一位人文學家所能作的也超不了嘗試的謹慎的複製。倘若積起多數的這類複製規模而加以校量，也許會指明價值所在，也或者指明完全無用。這類複製規模，也許是只當有用的假說，激動人更精密地搜集傳說以及一切傳統與社會異點，纔算是價值所在。

在傳說所指示的社會理論這一面看起來，歷史複製的把戲是不相干的。神話對於未被紀錄

的歷史不管隱含了甚麼實體，可是神話底作用乃在遮掩歷史事件，所產生的某種矛盾，而不是將這類史實紀錄得正確清楚，與有勢的氏族擴展相聯絡的神話，在某幾點上是忠於事實的，因為它紀錄了事實底不調協。神話在不調協中提供的事故，即使不是要掩藏不調協，也是要加以粉飾的。這等事故，最容易是假的，我們已經見到幾項神話，乃因地點不同而不同。在旁的例子中，神話所提供的事故，便是來擁護原來不存在的權利。

神話底歷史觀察是有趣味的，因為神話看成整個的以後，不能算是清醒沒有偏見的歷史，而是永遠為一種目的而製造的——為的是完成一種社會功能，提高某一人羣，或者對於反常的現狀來加以根據。這一套的觀察也使我们知道：在土人底心目中，近接的歷史、半歷史的傳說，以及純粹的神話，都是彼此交融，形成相接連的順序，而實際盡着同一的社會功能。

這又使我们回到我們最初的論點，以為神話最重要的地方，乃在它有回溯既往，瞻顧當前而自成活的實體那種性質。在土人看來，神話既不是虛構的故事，也不是死的過去的紀錄，乃是關於更大的實體的陳述。這實體，既包已往，又包現在——還活着的現在。顯然地，神話當社會有吃力的

地方便是功用最大的地方，即如社會地位底懸殊與優先及屬從底不同之類。無疑地，歷史轉變影響最大的時候，也是神話要盡任務的時候。好，關於神話現在的這一套話，可以說是事實；至於根據神話能够復製歷史到甚麼程度，那便永遠是可以懷疑的了。

我們定然可以取消一切解明說與象徵說，使它不來撥弄關於起源的神話。這類神話裏面的人與物，外表甚麼樣就是甚麼樣，並不是本來面目隱藏起來的象徵。至於神話底解說作用，層這裏（神話）並沒有問題要解答，沒有好奇心要滿足，沒有理論要建設。

(註) 這種母系而父系 (Matrilineal) 同時並存的情況，本來很複雜。欲明這等系統與氏族社會的理論，可看著在心理雜誌 (Psychological) 所發表的論文。一九一一年十月份的一期，社會心理學與人類學。

四年四月份的「心理分析與人類學」，一九一五年一月份的「母權社會中的複雜」(Complex) 與神話一篇，收入心理雜誌小叢書於一九一七年出版，與原始心理一書以內。

(註) 參看作者人類學 (Anthropology) 一九一八年一月份，格下連茲人之間的戰爭與武裝，以及關於這等事實的記述，以及賽利格爾 (Seligman) 教授底英國新熱內西亞之梅蘭內西亞人 (The Melanesians of New Guinea) 頁六六八，六六八。

(註) 讀者若欲詳知這裏的地理，應看著不列太平海圖 (Map of the Pacific) 第五頁，頁四四。

第八章 死底神話與生底輪轉

有的起源神話會將人在地底下的生活，與人死後現在靈界生活來加以比較。這樣，人類起源與個人歸宿之間又增加一個神話的聯結，與人生聯在一起。我們已經見到與人生的聯結，是在了解神話底心理與文化價值上十分重要的。

荒古的與靈的存在之間的平行點，尚可加以進一步的說辭。死後的鬼魂去到土馬島（Tum）。他們在那裏攢進一個特有的孔，攢到地內。這是一個與人類發祥攢出來的事正相反的手續。更要的事，乃是在土馬地下的魂靈生活經過一個期間以後，人也會蒼老而生纏紋，必要經過脫皮的手續而返老還童。荒古的人在地卜的生活也是這樣，初攢到地面上的時候還有這種本領，還是萬古常春的。

人類丟了這種本領，乃是因為看着似乎小事，實際又很要命的一件事。古時候在卜窪待拉

(Bwadele) 村住着一位老太婆，她底女兒，與女兒底女兒；那就是真正母系底三輩同堂有一。天祖母與孫女同到潮水所及的河中洗澡，孫女在岸上候着，祖母走進得很遠，到了看不見的地方。老太婆脫去她底皮，被潮水冲到河邊植物叢中去，她這樣變成少女，回來與孫女相見。孫女認識不出來，很害怕，教她離開。她很生氣，回到浴地，找着舊皮，然後再見孫女。孫女這回認清了，趕快說：「一位少女到這裏來了；我很害怕，將她趕走了。」祖母則說：「你不樂意認識我。好吧，你會變老的——我則要死去。」祖母二人回了家，中輩母親正在作飯。老太婆向女兒說：「我洗澡去了，潮沖走我底皮，你底女兒不認識我，將我趕回去。我以後不脫皮了。我們都變老我們都得死。」

這以後，人類便丟了脫皮的本領，不再永遠年青。唯一保存着這種本領的動物，乃是「下方動物」——乃是蛇、蟹、蜥蜴與壁虎；牠們所以有脫皮的本領，就是因為人也在地底、住過。可是這些動物出到地面以後，仍然還會脫皮。假定人住在上方的話，則「上方動物」如鳥，如蝙蝠 (Flying foxes)，如昆蟲，便也會有脫皮的本領而可永遠不老了。

根據普通的說法，這便是神話底止點。有時，上人更加上旁的話，比較靈的生活與原始社會底

共同點；有時加重爬蟲底重生情形，有時只提到丟皮這段事故便了。故事底本身，沒有多少重要，任何不會將它來與關於死亡與來生的思想、風俗、儀禮等背景加在，起來研究的人，也都覺着這故事沒有多少重要。這神話顯然是將人類先前具有變年青的本領與以後失掉這種本領的信仰，加以展開而戲劇化罷了。

這樣，祖母與孫女之間的小衝突，結果竟使一切人類不得不投降於年老所給的衰朽過程。然而這還不是現在由老而死的命運所有的全副原因，因為在士人底邏輯中，只是衰老朽敗還不算，是必死的左旁我們老打算了解他們底全套信仰，使得研究病、朽、死各種因素。超卜達茲人對於病與死是的確確的樂觀派強壯精神與身體完全無缺，是自然的現狀，并有外物與超自然的原因，人是不會不這樣的。小的事故如過勞、中暑、或曝露之類，可有臨時的小病。在戰場上受了鎗傷，或中毒，或墮自岩石與樹便可殘廢或死亡這一類事故，以及其他如被鱷魚或落魚咬等事，是否完全沒有黑巫術在背後乃是可以討論的。至若極凶險而要命的病，則任何疑問也沒有，總是由於某種黑巫術最流行的巫術，乃是巫覡用咒用儀式使人長各種病的普通辦法這其間包括一切病。

理學上的病，只有來勢極猛的暴發病與時疫不在其內。

黑巫術底發源，總要在南方去找。超卜連茲多島海有兩個地方是黑巫術所自起源的，或者說是由當特羅嘎（Watuwa）多島海傳到那裏的。一個是巴屋（Ba'u）與布瓦伊他魯兩村之間的拉魏窩（Lawa'wa）。林，一個是南方的發庫他島。這兩個地方，現在還是最可怕的巫術中心。

布瓦伊他魯這一區，是島內社會等級最低的。但同時，居民又是最好的木質雕刻家，最專長的纖維編織家，而且吃鞭尾魚（stingaree）與林中豬這樣下等的食品。這些土人有族內婚底長久歷史，大概就許代表島中本地文化最古的一層。他們底巫術是由南邊多島海一個蟹帶來的。這個蟹不是說由拉魏窩林中一孔鑽出來的，就是說遊行天空由天上墮在那裏的。蟹出現的時候，有一個一條狗走到那裏蟹是紅的因為體內有巫術。狗看見這個，要下口。可是蟹殺了狗，又來害人。然而看了看他底死樣，又怪可憐的；蟹有所動於中（「肚子動了」），於是使他復活。這個人給了他底囚手而兼救命恩人的蟹一大宗代價（一個「坡加拉」——pokala），請他教巫術。他教了他以後，立刻就被他用巫術殺了。這個人便遵照現在還相信遵照的一種規矩，害了一個近人。從那以後，他乃是

保有那種巫術的唯一人物。現在的蟹是黑的了，因為已經沒了巫術；然因原來是支配生死的匠手，現在還死得很慢。

南邊的發庫他島，也有相類的神話。他們敘述，怎樣一個人形而非人性的東西到了惱滿貝島 (Normanby Is) 北岸某地一段竹子裏。竹子被水沖向北方，流落到耶否 (Yayvan) 岬或發庫他岸上為止。臨村夸打吉拉 (Kradagila) 來了一個人，聽見竹內有聲，於是將竹剖開。怪這樣出來以後，便傳給他巫術根據南邊的報告人，這是黑巫術真正起始的地點。巫術由發庫他傳到布瓦伊他魯底巴屋，並非直接傳自南方的多島海。發庫他傳統底另一種說法，陶瓦屋 (Tauva'u) 這個怪到發庫他，不是由竹子，乃是用更冠冕的方法。惱滿貝島北岸塞瓦士帕 (Sewatipa) 地方有個大樹，是怪魔常住的地方。樹以後被人伐了，躺在海裏；樹根還在惱滿貝島，幹與枝則渡了海，以樹頂接觸發庫他。所以巫術在南方多島海最蔓延，介乎各島之間的水中充滿了住在樹枝樹杈的魚，而將巫術傳到超卜連茲的乃是發庫他底南岸。因為樹頂上有三怪，兩男一女，傳給了島上居民一些巫術。

我們在這些神話故事裏面，只有一套信仰底結系之一，那就是關於人類歸宿的一套信仰底結系之一。我們必是知道了土人對於巫術底性質與勢力的一切思想，知道了土人對於這等事的感情與恐怖以後，纔會了解神話裏的事故，纔會體會出這些事故底重要。只有顯明的故事，提到巫術底來臨，並不足說盡或者解說一切超自然的危險。急症與暴死，土人相信不是男巫所作的，乃是飛行的親婆幹的；因為後者底行跡不同，超自然的本領也更大。關於這類巫術底起源，我找不到任何神話。然在另一方面，包圍着這等巫術行為與性質的有一套信仰，可以叫作現時流行的神話。我在西太平洋阿勾撈次人這本書（第十章，特別是二三六——二四八、三二〇、三二二、三九三各頁）已經講得很詳細，不在這裏重複了。然而我們要明白，相信某人有超自然的勢力，這樣「曾參殺人」的心理是會產生繼續不斷的「故事流」的。這類的故事可以說是對於超自然勢力的堅強信仰所產生的次要神話。相類的故事也有關於男巫的——「布窪迦屋」(Bwagha)。

時疫是衆惡魔底直接影響；衆惡魔「陶瓦屋」，我們已經見到，是在神話上常被看作一切黑巫術底根源。衆惡魔在南方有固定的住所。有時他們也到超卜連茲多島海，人眼看不見他們，可見

他們在夜間穿行村落，搖着嘩啦啦的葫蘆（一種樹上的，原名 lime-foam），響動着木刀土人聽到這種聲音的時候，便充滿了怖畏；因為被「陶瓦屋」用木刀砍的便只有死，而且這種襲擊永遠是死的人很多。時疫「列力亞」（leth）便到了村內。有時惡魔變作蛇，可以被看見。將這種與普通的蛇分出來，不是容易的事，但加以分別是十分重要的，因為「陶瓦屋」若被傷害，便要報仇殺人。

在這裏也是一樣，不是說到過去而是現在發生的故事或當代神話底四週，有無數的具體故事來叢集着。有的故事，竟是我在超卜連茲的時候纔發生的。當時有很嚴重的痢疾，一九一八年起始發作的也許就是「西班牙感冒」。許多土人說是見了「陶瓦屋」。在瓦魏拉（Wiwela）出現過一個極大的蜥蜴；打死這蜥蜴的人不久就死了，緊接着就是時疫在村內流行起來我在歐布拉庫（Oburaku）的時候，村內疾疫正盛。我所乘的船，水手們看見一個真的一陶瓦屋。一個各種顏色的蛇在一株樹（mangrove）上出現，但我們底船臨近的時候，很怪地倏忽不見了。只是因為我近視眼，或者也因為我不懂怎樣看一個「陶瓦屋」，我沒有親眼看見這個奇跡。這一類的故事，在

哪一個區域都可由十人問得一二。這類的蛇要放在高臺上，前面擺上珍貴品，觀看見過的士人正重地告訴我，說這不是不常作的事，我自己則沒有見着過。同時，有些觀婆說是與「陶瓦屋」有過關係；有一個現在還活着的觀婆，說是的確這樣的。

我們在這個信念中，見到許多小神話怎樣在大題目之下隨時產生出來。所以關乎疾病與死亡的一切主力的信仰，以及包括這類信仰底一部分的顯明故事，士人常作見證的一件一件，這自然的事，乃是形成一個有機體的。這等信仰，顯然不是理論或解說。一方面，這是文化行為底全稱複成體，因為黑巫術不僅是相信有人作，而且是實際在作着——最少在男巫是這樣。另一方面我們現在討論的複成體，包括着全食對於疾病與死亡的實用反應，它表現人底情緒，人底預兆；它影響人底行為。神話底性質，又在這裏顯示給我們，實在不只是理智的解說。

那麼，我們現在認清了士人底觀念——關於在過去妨害他返老還童在現在危害他底生存等等因素的觀念。這兩種損失之間的關係，不妨就便說一說，不過是間接的。士人相信雖然任何黑平術都可影響兒童、青年或者壯年，與影響老年一樣，但老年是更容易受平術影響的。所以為了這

老還童的本領，最少是受巫術侵害的準備。

所以以前有個時期，人雖然有老與死，死後爲鬼靈，可是鬼靈依然在村中與親屬同在，就像現在一年一度的鬼節（milama）他們回來團聚那樣。當時一個老太婆底靈是照例與活人同在，有一天她踰躍在寢臺底下的地上。她底女兒正在分配家裏人底飯，有幾白椰子壳的杯中撒出，燙了她。她乃責備她底女兒女兒說：「我以爲你走了，我以爲你是在一年一度的鬼節纔回來的。」於是她很生氣，乃說：「是的，我就到土馬去，住在地底下。」她拾起一枚椰子，分成兩半，自留有三個眼的，那一半，將另一半給她底女兒。「我給你沒有眼的這一半，你好看，不見我。我留下有眼的一半，以便我同旁的靈回來的時候，可以看得見你。」這就是人看不見靈，而靈看得見人的緣故。

這個神話提到鬼節，那是鬼靈返村而宴慶進行的時候。一個更顯明的神話，又說到這個節是怎麼成的。一個吉他發的女人死時，拋下了懷孕的女兒。後來降生了一個男孩子，沒有奶給他吃。一個臨島的男人將死的時候，受她底託，給母親帶個信到靈界去，請她給孩子帶吃的來。女靈帶了一籃子靈食，回到村子，且行且啼：「我帶的是給誰的食物哇？我是給孫子帶來的呀；我是給孫子送食

物哇。她到了吉他發島底保馬給馬 (Bomagem) 岸，放下籃子，向女兒說道：「我帶來了食物；那個人說叫我帶食物來。可是我很弱；我恐怕一般人以爲我是親婆。」於是她燒了一枚芋，給了她底孫子；然後到林間給她底女兒作園子。可是她回來的時候，女兒嚇了一跳，因爲她的確像一個親婆。女兒說：「你走吧，你到士馬那靈界去吧，人家要說你是個親婆。」她報怨道：「你爲甚麼趕我走呢？我以爲我是要住着給孫孫作個園子的。」女兒只是說：「去吧，回到士馬去吧！」於是她拾起一枚椰子，分成兩半，將沒有眼的給女兒，自己留下有眼的。她告訴女兒說，一年一度，她會同旁的靈在鬼節回來看看人，但人看不見她們這就是一年一度的節，所以是現在這樣的緣故。

要了解這些神話故事，不能不對照來看土人對於靈界的信仰，鬼節中一切行動，以及土人靈學上（註）死人界與活人界底關係，人在死後，都到士馬底地下世界去。進門時必經過靈界底守衛陶底雷他 (Tapileta)。新來的人要將殉葬的貴重品——靈的部分，獻給他。他見了旁的靈以後，先死的親友便來歡迎他，他也給他們報告人世間最近的消息。於是他在靈界中安居樂業，與地上相同；但有時被希望與欲求所絢染，好像真是一個樂園罷了，可是即使這樣說得好聽的人，也並沒有

快到那裏的熱心。

活人與靈界交通，有好幾種方法。許多人看見過已故親友底靈，特別是在上馬附近。還有，現在而且自遠古以來也好像是一樣，有的男男女女會在出神的時候或睡覺的時候，走得很遠，到下界去他們參加靈界的生活，返往傳遞新聞消息與重要音信。在一切之上，他們很樂意將活人底食物與貴重禮物帶給靈界。這些人可告訴旁人，而將靈界說得逼真，他們也可使活人而有親愛的人故去者因得到死者底消息而大得慰安。

在一年一度的鬼節，靈都由土馬回本村來給他們搭一個特別高的臺子，以便靈在上面，臨高下望，觀望活的親屬在底下的行動與娛樂食物積聚得很豐富，以使他們喜歡，且以滿足活人。這一天，村長底房子與重要富厚的人家底房子之前，都將貴重品擺在席上，村中要遵守許多禁忌，以免損害了鬼靈。熱的湯一定不要撒了，以免像神話中那個老太婆似地，有鬼靈過了傷，村人都不要坐，不要劈劈材，不要耍弄鎗棒，或投擲散碎東西，以免傷了一匹裏馬，一傷了鬼靈。靈顯示他們在場，是用快而不中意的徵兆，而且表示他們高興或不高興，小不痛快可用不好聽的氣味來表示，大不

滿意便有壞天氣、差錯與損傷器物等。在這種場合之下，以及重要的靈媒出神的時候或者有人將死的時候，靈界對於上人似乎很近很真實的。很顯然，神話正適合這等信仰，而為一個有機部分。一面是表現在今日宗教信仰宗教經驗裏面的人與靈底關係，另一面有神話中種種事故；這兩面是直接密切地並行着。在這裏，神話也是背景遠近相連的大背景；背景一端是個人經驗，是個人所關心、所恐懼、所憂慮的事，另一端是荒古第一次發生的同類情形，而介在兩端之間的則有信仰底習俗擺佈，以及根據個人經驗與前輩記憶而敘述的具體例證。

我報告事實與講神話的方法，乃隱含了範圍很大內，相連的信仰方案。這項方案，自然不是清楚地存在士人民俗之中。然它的確相當於一項具體的，化實體，因為士人一切關於死亡與來生的信仰、感情、與預兆等具體表現，都穿插在一起，形成一個有機的單位。我們已經提出的各種故事與觀念，都彼此交融；士人會很自然地指出彼此平行之點，以及彼此底聯帶關係。神話、宗教信仰，關於靈界與超自然的經驗，實在都是同一題目底各部分；相當的實用態度，也在行為上表現出來，即與靈界相交通的企圖。神話只是一個有機體底一部，它們乃是士人信仰中幾點重要關頭發展

成的顯明故事罷了。我們考查鑲在故事裏的各種題目的時候，乃見到都是可以叫作特別不快意或消極真理的；那就是長生術底丟失，疾病底侵襲，巫術致成的死亡，鬼靈不與活人永遠接近，但又部分地可以交通之類。我們也見得到，這一套的神話比起源神話更來得彼此連接，同時又更複雜。我們不必多事追究，就可以說，這是因為提到了更深一層的玄學問題，因為講人生歸宿或命運的問題而有的強烈感情，要比講社會事實或保狀的問題而有的激勵力量深刻得多了。

無論如何，我們也見到，神話所以走進這等問題之點，不是要用更多的好奇心或者旁的更有討論的餘地的甚麼心性來解說，而是要用情緒色彩與實用要點來解說。我們已經見到，神話所着重而鑲在故事裏面的觀念是特別痛苦的。在制定一年一度的鬼節故事中，要點乃在人底儀式行為，乃在因靈而遵守的禁忌。這些神話所申述的題目，本身自明，用不着再加一解說，「神話連一部分的這種使命也沒有。神話實在作的，乃是變化感情騰溢的預兆；這預兆底背後，即對於土人，也見到是埋伏着一個不可避免的無情命運。神話第一步是認清這種命運。第二是將這樣大而模糊的恐懼放進瑣瑣家常事底範圍以內。人們所希冀的避免衰老而返老還童的本領，就這樣為一件小

事而丟失；這小事，是婦人孺子所可避免的。活人與親愛的死人不能見面，乃是由於移動椰子壳的杯一點不小心以及一點小爭論。疾病又只是來自一個小小動物，因人與狗遇到蟹的事而起源。人類底過失與偶然不幸之事，就這樣變本加厲了。命運與不可救藥的事又這樣弄成人類過失範圍以內的事了。

爲了解這個起見，或者應該覺得到，土人實際對於死的情緒態度，不管是他自己底死或者近人底死，並不是完全被信仰與神話觀念所指導的。他對於死的緊張怖畏，要暫且不死的強烈欲求，以及與親愛的人一別永別的憂傷，都使他懷疑當地風俗、觀點、儀式等自然使他相信的樂觀法，以及逝者容易接近的說法。人死了以後或者人要死的時候，有不容否認的模糊疑團。與好幾個病得很重的土人作長時間的談話，特別是與癆病朋友巴吉多屋（Baginon）的談話，我感覺到半吐露而說不了亮的心情，但同時又沒有疑惑是他們誰都有的：那就是他們誰都有的悲哀，悲哀生命無常，爲觀無幾；誰都有的恐懼，恐懼不可避免的人生盡頭；以及誰都有的疑問，疑問是否可以永免死亡，或者至少是否可以暫緩死期。可是同時，他們又誰都依靠信念中所給的希望。他們要用關於靈

界的神話故事與信仰那樣躍躍欲生的圖畫，掩蓋上人無着落的情緒上的空虛——張大了嘴要吞沒這種圖畫的空虛。

(註) 身人類學社雜誌一九一六年有一篇文章，巴茲·超卜·茲烏死者之類 (C. Bazzard, The Dead and the Living) 將這些事實組織起來。

第九章 巫術底神話

現在我們稍爲詳細地討論另一類神話故事，即與巫術有關者。就多種觀點來看，巫術都是原始人對於客觀界的實用態度最重要最神祕的方面。那也是現在人類學家關心最切爭論最多的問題之一。傅雷茲爾（Sir James Frazer）給這種研究奠了基礎，也用著名的巫術學說樹立起冠冕堂皇的上層建築。

巫術在西北梅蘭內西亞地位之大，使膚淺的觀察人都不久會覺察到它底勢力。可是它底運用在初見之下，並不十分清楚。巫術好像是各處都可出現，但也有極重要極關切的活動而出奇地沒有巫術。

土人沒有作芋園而不用巫術的。可是有幾等重要的耕作，如食椰子、培植香蕉、檬果、與「麵包果」（bread-fruit），一種樹上的果，似桑甚似橘，燒成似麵包，故名）等，並沒有巫術。漁業這只次於

農業的重要經濟活動，有的有發展很高的巫術。如打鯊魚的危險活動，追不可必得的「迦拉拉」(kalala)或「脫烏蘭」(to'ulam)等工作都是充滿了巫術的。可是用毒獲魚這同樣重要但比較容易比較可靠的辦法，便甚麼巫術也沒有。造獨木舟，因有技術上的困難，需要有組織的勞動，預備的又是永遠危險的事業，所以儀式是複雜的，與工作深切地聯在一起，而認為絕對不可必少。造房子，在技術上是同樣困難的工作，但既沒有危險，又沒有偶然性，也沒有造獨木舟所需要的那種複雜的合作，所以任何巫術也沒有。木雕是一種極重要的工業，有的地方是一種普遍的職業，誰都是少學壯行；在這些地方便沒有巫術，另一種雕刻，刻在烏木或硬木上，在全地方都是有特殊技巧與藝術本領的人來作，則有巫術為技巧與會心底主要根源。在貿易一方面，重要的儀式貿易叫作「克拉」(kula)的，乃是被巫術包着；至於完全商業性質的小規模的以物易物，則完全沒有巫術。戰爭與戀愛等行為以及關乎命運與自然勢力的，如疾病，風與天氣，在土人信仰之中，幾乎完全為巫力所支配。

就是這樣草率的檢討也可使我們得到重要的通論，作為進一步的很方便的起點。凡是有偶

然性的地方，凡是希望與恐懼之間的情感作用範圍很廣的地方，我們就見得到巫術。凡是事業一定，可靠，且為理智的方法與技術的過程所支配的地方，我們就見不到巫術。更可說，危險性大的地方就有巫術，絕對安全沒有任何微兆底餘地的就沒有巫術。這便是心理因子。然巫術也執行另一項十分重要的社會功能。我在旁處已經說明過，巫術在勞動組織與有計劃的布置上是積極的質素。它也供給打獵行為以主要的控制力量。所以巫術整個的文化功能，乃在填平極重要的業務而未被人類操了左券者所有的缺憾與漏洞。為達到這種目的起見，巫術便給原始人以一種堅信，堅信他有成功的力量；又給他以精神的實用的技術，在普通的方法不中用的時候來應用。巫術就這樣使人進行最重要的業務而有自信心，使人在困難情形之下而保持心理的平衡與完整——那就是沒有巫術底幫助便會失望與焦思，恐怖與恨怒，無從達到目的的戀與莫可如何的仇等等弄得一蹶不振的情形。

巫術就這樣與科學相近，因為它永遠有一定的目的，與人類本能，需求與事業相聯結得很密切。巫術是被用來達到實用的目的；它與任何旁的藝術與技藝一樣，也被理論所支配，也被許多原

則底系統所支配，以便行動的方法可以有效。所以巫術與科學有許多相似之點，可以採取傅雷茲爾底話，很相宜地管它叫作偽科學。

我們試更深切一點考查巫術底性質，則知不管採取任何形式，都爲三項要素所組成。舉行巫術的時候，永遠有字眼說出來或者唱出來，永遠要有某種儀式行爲，而且永遠有個主禮的人。所以我們在分析巫術性質的時候，不能不判別咒語，儀式與施術者底情狀。我們立刻也可以說，我們所關心的那一部梅蘭內西亞，咒乃是巫術要素中特別重要的對於上人，所謂知道巫術就是知道咒；任何巫術行爲之中，儀式都是集中在咒語底唸誦，儀式與施術者底熟練，不過是幫助咒底保存與應用的限制條件罷了。這對於我們現在的論點十分重要，因爲咒語與傳統的說詞特別是神話，有極密切的關係（註一）

幾乎每一類的巫術都有說明它怎樣存在的故事。這等故事要說，那個特殊的巫術公式在甚麼地方甚麼時候到了人類手裏，怎樣成了當地一個團體底私產，又怎樣可以轉手。然而這等故事並不是巫術起源底故事。巫術沒有一起源，「不曾被創作或發明」一切巫術都只是由起始便「存

在，一便是切人類關心得急切而非完全用常態的理智努力所可支配的種種事物與過程底下要幫助、儀式與咒與儀式所要控制的對象，乃同時並在。

所以一切巫術底實質都在傳統的完整。巫術只是由荒古到現在累代相傳一點損失一點摻雜也沒有，纔會有效。所以巫術在時間上的傳送，需要一個譜系，需要一種傳統的護照。這便是巫術神話。至於神話可以怎樣使巫術行為有價值有實在性，神話怎樣與巫術效能的信仰混在一起，卻頂好是用具體的例子來加以說明。

我們知道，在梅蘭內西亞人底生活之間，愛情與異性相戀，是有重要地位的。他們就像一切南洋民族一樣，性的行動都很自由方便，特別是在結婚以前。然而通姦是要受懲罰的，同一個騰族以內也嚴禁兩性關係。在土人眼裏，最大的罪犯，乃是亂倫，即僅設想弟兄姊妹之間亂倫關係，也是使人震怖的。弟兄與姊妹二人，在這個母系社會之中是宗親繫結最密的人，可是連自由談話都不可能。不但他們彼此之間不能說笑話，不能領首微笑；即在這個之前提到那個，也是頂不講究，頂失體統的。然到本族以外，則自由範圍極大；愛的追求，具有各種各樣的趣意，甚至十分引人人勝。

一切兩性相戀，一切誘人的本領，都相信是在戀愛巫術以內。土人以爲奠定這宗巫術的，是過去一段因緣；講述這段戲劇似的因緣的，是很奇怪而結局很悲的弟兄姊妹亂倫的神話。我在這裏，只能簡單地提一提。（註二）這兩個年青的人與母親住在一個村子以內；有一天他爲旁人用了戀愛巫術的油，被她誤聞了一下。她這樣弄得慾火難禁以後，追他到海濱，而行愛的行爲。事畢彼此很惱喪，不吃不喝，共死在山洞中。一種香草由他們底骨骼中生出來，便是以後配製戀愛巫術最有力的主要成分之一。

我們可以說，巫術神話更比旁的蠻野神話是給施術者找社會權利上的根據，制定儀式，保障信仰，相信所希冀的事物可因行術以後的奇跡而如願以償。

我們關於巫術神話底社會功能的發現，可以完全證實雷茲爾在金枝（*Golden Bough*）前部所開發的勢力與宗親起源說。根據傅氏底說法，社會統制底起點，主要由於巫術。因爲我們指明巫術底效能怎樣與當地的權利，社會的聯系，以及直接的世系相聯結，我們便可在給傳統、巫術、及社會勢力等接筭的一套原因線索上加添另外的一結。

(註一)參普西太平洋阿勾挽本人頁三二九、四〇一，以及後本譯本上編第五章，二節至四節。

(註二)這個神話已被著者在所著變野社會裏的性及其抑壓(Sex and Repression in Savage Society)說得詳細，而且討論了社會佈景。原書已被譯者譯成中文，改名為兩性社會學：父系社會與母系社會茲比較，由商務出版。

第十章 結論

譯者按：這結論只是下編底結論。

我在全書底企圖，都是要證明，神話在一切之上乃是一個文化力量；但它不只是文化力量而已。它顯然也是一個記述，而且是記述便有文學一方面。文學這方面，固嫌大多數的學者加重得過火，但完全忽略了也不是。神話包含着以後成功史詩、傳奇、悲劇等根苗；而且神話已被各種民族底創作天才用到史詩、傳奇、悲劇等文學以內，已被用到文明中自覺的藝術以內。我們已經見到，有的神話不過是乾燥的陳述，幾乎沒有任何起轉與戲情；有的神話，如戀愛神話或造獨木舟的巫術與航海事業等神話，又顯然是戲劇似的故事。假定篇幅許可的話，我可以敘一敘關於文化英雄土達瓦而複重的英雄記。這位英雄，既殺了一個吃人怪，報了母親底仇，又舉辦了許多文化事業。（註）比較這等故事，或者可以說明，爲甚麼有的神話適於以後文學的發展，有的便在文學上沒有收穫。

只有社會的優先權，法律的證書，系統與當地權利底保障，都不足在情感領域進行多遠，所以沒有文學價值的要素。信仰，在另一方面，不管是巫術信仰或宗教信仰，則與人類深切的欲求，人類底恐懼與希望，人類底熱情與情操等等關係密切。愛與死的神話，失掉了常生不老，逝去了「黃金時代」，貶斥到樂園以外等等故事，以及亂倫與黑巫的神話，則與悲劇，抒情詩，言情小說等藝術形式所需要的質素彼此相激盪。我們底說法，即神話底社會功能說，因為說明神話與信仰底密切關係以及儀式與傳統底密切關係，可以幫忙我們對於蠻野故事底文學展望認識得更深一層。然而這個題目，不管怎樣使人迷戀，也不能在這裏多所申述了。

我們一開端會駁難了兩派關於神話的學說：一派說神話是自然現象底詩歌，一派是安住郎（Andrew Lang）底見解，以為神話在實質上是一個解說，是一種原始科學。我們底檢討，已經指明這兩種心理態度沒有一個是在原始文化中佔有優制地位的；哪一個也不是解釋原始神聖故事底形式，它們底社會佈景，或它們底文化功能，然而我們一經覺到，神話底主要作用，乃在頒發一個社會保狀，或者建立行為上古已有之的道德榜樣，或者巫術上荒古無上的奇跡——一經覺到

這些，便也顯然知道解說的質素與關心自然的質素，必在神聖的傳說中有存在。因為一個先例是可以解說後來的事物的，不過解說所用的觀念是動機與後來的情節，完全不是原因與結果的科學關係。我們要感覺到巫術神話是多麼重要的，巫術與經濟事業是多麼關係密切的，則對於自然的關心，也很明顯。然而這種關心，又不是對於自然現象的理智了解或詩意的冥想。神話與自然之間必有兩個聯結：一個是人對於外界某方面實用的關心，一個是用巫術來控制某種現象以濟理智經驗之窮那種需要。

我再聲述一下，本書所討論的神話，是蠻野神話，不是文化高的神話。我相信，研究神話在原始社會以內的功能與運用，應該預料到研究高等文明底神話所得的結論。這等高等文明底神話材料，到了我們底手裏已是孤立的文學記載，沒有實際生活底背景，沒有社會底上下文。這就是西洋古代民族與東方文明中所有的神話。典據的學者研究神話，應該由人類學家學習點甚麼。

當代活的較高文化中，如印度、日本、中國，以及歐美所有的神話學，本可因原始民俗信仰底比較研究，而有會心；另一方面，文明社會也可對於蠻野神話學加以重要的補充與解說。這個題目是

十分超過本書範圍以外了。然我要加重這一項事實：人類學不只應該利用我們底心理，我們底文化來研究蠻野風俗，也應該利用石器時代所給我們的遠近佈景來研究我們自己底心理。（譯者圈）在心理上與更簡單的文化民族相處一些時候，我們可以對於我們自己登高一望，可以對於我們自己底制度、信仰與風俗，有一種客觀的認識——有一種大小長短比例中的認識。假若人類學能使我們這樣各具會心，這樣養成幽默風趣（不致認自己底一切都算天經地義），那麼我們都可以說它是一個很偉大的科學了。

我們現在已檢討完了事實，得到了相當結論；只要簡單地收束一下就是了。我要指明的，是古人累代相傳的民間故事，乃活在部落生活底文化系統以內，而不只是說一說，這就是說，與一個故事有關的觀念、情感、欲望等，並不是說故事的時候纔經驗得到，乃是故事底相對部分在某種風俗、道德規律、或儀式行為中得以建立的時候便也經驗得到。這裏便是幾類故事中很大的不同之點。火旁的事裏面，社會上下文很少；傳說則更深入地方的部落生活之中；神話乃有最重要的功能。神話是陳述荒古的實體而仍活在現代生活者，可因前例而給某種事物以根據，可使人有古來的

榜樣而有道德價值，社會制度，與巫術信仰。所以神話不只是個敘述，也不是一種科學，也不是一部門藝術或歷史，也不是解說的故事；它所盡的殊特使命，乃與傳統底性質，文化底延續，老年與幼年底關係，人類對於過去的態度等等密切相聯。簡單地說，神話底功能，乃在將傳統溯到荒古發源事件更高、更美、更超自然的實體而使它更有力量，更有價值，更有聲望。

所以神話是一切文化底必要成分之一。我們已經見到，神話是隨時重生的；每一項歷史變遷都創一個神話，可是神話只是間接地與歷史事實有關。神話是活的信仰所有的恆常副產品，因為活的信仰需要奇跡；也是社會現狀底副產品，因為社會現狀要求先例。也是道德規律底副產品，因為道德規律需要贊許。

我們也許野心太大了一點，會給神話下個新定義。我們底結論已含有以新方法來研究民俗故事的意義，因為我們已經指明，民俗故事是不能脫離儀式、社會學、甚或物質文化而獨立的。民間故事、傳說、與神話，必要擡到平面的紙面生活以上，而放到立體的實地豐富生活以內。至於人類學的實地工作，我們顯然是在要求一個新的方法來搜集事實。人類學家不要在傳教士底庭院，政府

底機關，或者開墾底家園等享福的地方，配帶了鉛筆與記事簿，或者有時更來一點「威士忌」酒與汽水，而聽報告人底口述，而記故事，而使一張一張的紙充滿了蠻野人底字句。他應該走到村子裏去，應該看土人在園子、海濱、叢林等處作工，應該跟他們一起去航海，到遠的沙洲，到生的部落，而且觀察他們在打漁，在交易，在行海外儀式貿易。一切的知識都是要因親眼觀察土人生活而得來，豐滿，不要由着不甚情願的報告人而擠一滴一點的談話。實地工作也可是頭手貨或二手貨（譯者圈）即在蠻野人之間，即在棚居之中，即在不與實際吃人或獵頭的事實相遠的地方，也可以有這種分別。露天的人類學，與傳聞的筆記相反，難是難，但也極有趣。只有露天的人類學，纔會給我們原始人與原始文化底八方玲瓏的景色。這樣的人類學告訴我們關於神話的話，說它不但極不是無聊的心理消遣，而且是與環境的實用關係中一件重要的成分。

這些話底權柄與優點，又不是我底，而是傳雷茲爾底。金枝已有關於神話底儀式與社會功能等理論；我底小小貢獻，只在將它用實地研究加以試驗，加以證明，加以例證而已。這種理論，已含在傅氏對於巫術的研究；含在他對於農業儀式底重要性大刀闊斧的闡發；含在他底 *Adonis*, *Atis*,

Ostris (一九〇六年出版)與 *Spirits of the Orn and of the Wild* (一九一二年版)二書給繁殖禮的中心地位。傅氏在這些著作與旁的著作之中已在原始信仰底言與行之間證明密切的關係；他指示給我們，故事與咒底字句暨儀式與典禮底行為，乃是原始信仰底兩方面。浮士德 (Faust) 深奧的哲學追究，到底是言居先還是行居先；在我們看，乃是錯誤的人一起始，使是好了說得出辦得來的思想。人而無言，不管這言是清醒的理智談話，是巫術裏的咒，或是對於神祇的乞願，使都走不上文化冒險與成就的偉大奧底賽 (Odyssey) 之路。

(註)上述五部証重要情節之一已記於心理雜誌 (Psychology) 一九一五年一月份卷五者末，拙稿社會心理雜誌 (Social Psychology) 第一二文，頁 〇九——一〇。

參考書目

譯者按：這書目原附上編之末。但前後通用處極多，因附全譯本之末。作家年代亦一並查出列入。

(一) 原始宗教巫術知識等主要著作

(甲) 老眼光

- (1) 泰勒(E. B. Tyler 1832-1917) 原始文化 (Primitive Culture) 兩卷，一九〇二年。
- (2) 麥克林南(J. H. McLennan 1827-1881) 古代史研究 (Studies in Ancient History)

一八八六年。

(c) 司密斯 (W. Robertson Smith) 民族宗教演講錄 (Lectures on the Religion of the Semites) 一八八六年。

(4) 安住郎 (Andrew Lang) 宗教底創造 (The Making of Religion) 一八八九年。

(5) 同：巫術與宗教 (Magic and Religion) 一九〇一年。

(乙) 新眼光

(6) 傅雷茲爾 (Sir James G. Frazer) 金枝 (The Golden Bough) 十二卷，一九一一至一九一四年單行本，一九二二年（其中與此刻的譯本有關的一部，已為譯者譯成中文，名交感巫術，商務出版）。

(7) 同：圖騰制與族外婚 (Totemism and Exogamy) 四卷，一九一〇年。

(8) 同：舊約民俗學 (Folk-Lore in the Old Testament) 三卷，一九一九年。

(9) 同：長生信仰與死人崇拜 (The Belief in Immortality and the Worship of the Dead) 三卷，一九一三至一九一四年。

(10) 克老雷 (E. Crawley 1869—1924) 神秘薔薇 (The Mystic Rose) 1901年。

(11) 同生命樹 (The Tree of Life) 1905年。

(二) 道德史

(12) 魏斯特馬克 (E. Westermarck 1862—) 宗教觀念底起源與發展 (The Origin and Development of Religion) 二卷 1905年。

(13) 哈蒲浩 (L. T. Hobhouse 1864—1929) 演化程中底道德 (Morals in Evolution) 第二版 1915年。

(14) 卜林頓 (D. G. Brinton 1837—1899) 原始民族底宗教 (Religions of Primitive Peoples) 1899年。

(15) 普羅易斯 (K. Th. Preuss 1869—) 宗教與藝術底起源 (Der Ursprung der Religion und Kunst) 1904年。

(16) 馬羅特 (R. R. Marett 1866—) 宗教底門限 (The Threshold of Religion) 1900

九年。

(17) 羽拜耳 (H. Hubert 1872—1917) 與 牟斯 (M. Mauss 1872—) 合著 宗教史雜記

(*Mélanges d'Histoire des Religions*) 一九〇九年。

(18) 任耐圖 (A. van Gennep 1873—) 人生階段底禮儀 (*Les Rites de Passage*) 一九〇

九年。

(19) 哈利遜 (J. Harrison 1850—1928) 締縻絲 (*Themis*) 一九一〇至一九一二年。

(20) 金 (I. King 1874—) 宗教發展史 (*The Development of Religion*) 一九一〇年。

(21) 史密特 (W. Schmidt 1868—) 神的觀念底起源 (*Der Ursprung der Gottesidee*) 一

九一二年。

(22) 杜爾幹 (E. Durkheim 1858—1917) 宗教底初始形式 (*Les Formes élémentaires*

de la Vie religieuse) 一九一二年。

(23) 亥倫賴德 (P. Ehrenreich 1855—1914) 普通神話學 (*Die Allgemeine Mythologie*) 一

九一〇年。

(24) 婁易 (R. H. Lowie 1883—) 原始宗教 (Primitive Religion) 一九二五年。

(三) 百科全書

(25) 馮德 (Wilh. Wundt 1832—1920) 民族心理 (Völkerpsychologie) 一九〇四年起。

(26) 黑斯亨 (J. Hastings 1852—) 宗教倫理百科全書 (Encyclopaedia of Religion and Ethics) 一九〇八至一九一一年。

(四) 原始知識

(27) 雷威卜魯 (L. Lévy-Bruhl 1867—) 低級社會心理 (Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures) 一九一〇年。

(28) 博阿斯 (F. Boas 1858—) 初民心理 (The Mind of Primitive Man) 一九一〇年。

(29) 圖恩瓦德 (R. Thurnwald 1869—) 原始民族心理學 [(Psychologie des Primitive Menschen) 見一九二二年柯福柯 (G. Kofka) 所編比較心理學大綱 (Handbuch der

vergl. Psychol.)

(30) 勾頓外則 (A. A. Goldenweiser 1880—) 古代文明 (Early Civilization) 一九二三年。

(31) 裴易：原始社會 (Primitive Society) 一九二〇年。

(32) 克斐伯 (A. L. Kroeber 1876—)：人類學 (Anthropology) 一九二三年。

(五) 詳論梅蘭內西亞諸作

(33) 考靈頓 (R. H. Codrington)：梅蘭內西亞人 (The Melanesians) 一八九一年。

(34) 塞利格滿 (C. G. Seligman 1873—)：英屬新幾內亞之梅蘭內西亞人 (The Melanesians of British New Guinea) 一九一〇年。

(35) 圖恩瓦德：所羅門島與俾斯麥多島海之研究 (Forschungen auf den Solomoninseln und Bismarckarchipel) 二卷 一九一二年。

(36) 同貝那婁社會 (Die Gemeinde der Banaro) 一九二一年。

(37) 馬林諾斯基 (B. Malinowski 1884—) 麥盧士著 (The Natives of the Mailu) 一九一五年。

(38) 同「巴婁馬」(Baloma) 見一九一六年皇家人類學社社報 (Trans. of the R. Anthropol. Institute)。

(39) 同西太平洋阿勾撓次人 (Argonauts of the Western Pacific) 一九二二年。

(40) 同三篇論文，見一九二三至二五年心理雜誌 (Psyche) 三卷二期，四卷四期，及五卷三期。一爲「原始社會中兩性心理及宗親基礎」(一九二三年十月，以後收入心理雜誌小叢書一九二七年出版之父與原始心理中)，一爲「心靈分析與人類學」，一爲「母權社會中複雜」(Complex) 與神話」。